مركز دراسات الوحدة العربية

النقد الحضاري للمجتمع العربي

في نهاية القرن العشرين

الدكتور هشام شرابي

النقد الحضاري للمجتمع العربي

في نهاية القرن العشرين

النقد الحضاري للمجتمع العربي

في نهاية القرن العشرين

مركز دراسات الوحدة العربية

النقد الحضاري للمجتمع العربي

في نهاية القرن العشرين

الدكتور هشام شرابي

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
شرابي، هشام
النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين/ هشام شرابي.
١٠٠ ص.
ببليوغرافية: ص ٩٨ ـ ١٠٠.
١. الحضارة العربية. ٢. المجتمع ـ البلدان العربية. أ. العنوان.
303.482

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز
الطبعة الأولى: بيروت، أيار/مايو ١٩٩٠
الطبعة الثانية: بيروت، أيار/مايو ١٩٩٩

المحتويات

مقدمة ٧
أولاً: لغة النقد الحضاري ١١
ثانياً: الذات في صورة الآخر ٣١
ثالثاً: معنى الحداثة ٨١
المراجع ٩٨

مقدمة

تهدف هذه الدراسة إلى وضع إطار فكري يمكننا من تحديد منهج تحليلي نقدي يتناول المجتمع في بعديه التاريخي والاجتماعي، نستطيع من خلاله معالجة القضايا الكامنة وراء الأزمة الاجتماعية والفكرية والسياسية التي يعانيها المجتمع العربي اليوم.

التاريخ يحقق نفسه من خلال الشعوب والجماهير لا من خلال «المفكرين» أو «المثقفين» أو «القادة». وليس هناك برهان أقوى على صحة هذا مما يجري الآن في أنحاء مختلفة من العالم، وبخاصة في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي والصين. إلا أن **الحركات الاجتماعية** (كما يدعو هذه الظاهرة عالم الاجتماع الفرنسي ألان تورين) لا تقوم خارج أو ضد الفكر أو النظرية بل من خلالهما. فالممارسة والفكر يسيران يدا بيد في الحركات الشعبية، ولا يمكن للتغيير الاجتماعي أو السياسي أن يحدث دون نضوج الرؤية والهدف من داخل المجتمع.

لقد كشفت معاناتنا في العقود الأربعة أو الخمسة الأخيرة من عقم الايديولوجيات المتحجرة وعجز الأحزاب والقيادات «الثورية» عن احداث التغيير المطلوب، وأدت بنا، كما هي الحال اليوم، إلى الهرب نحو الماضي للتخلص من الحاضر وإلى اللجوء إلى الغيبيات الدينية للتحرر من الوضع الراهن وآلامه. لقد أوصلنا الاستهزاء بالفكر إلى الانحراف في غوغائية شاملة أبعدتنا عن المقدرة في التفكير والنظر وأسبغت الفوضى على ممارساتنا الاجتماعية كافة. أصبحنا لا نعرف إلا الوعي المباشر، أصبحنا سجناء الآنية وردة الفعل الأوتوماتيكية، وفقدنا أية قدرة على النقد أو التمييز أو التوصل إلى أي نوع من أنواع الوعي الذاتي الذي تحتاج إليه الشعوب والمجتمعات لمجابهة واقعها وللحفاظ على بقائها.

إذا أردنا لمجتمعنا العربي أن يتجاوز أزمته المتفاقمة، وأن يسترجع قواه ويدخل ثانية في مجرى التاريخ، فلا بد له من القيام بعملية نقد حضاري يمكنه من خلق وعي ذاتي مستقل واستعادة العقلانية الهادفة. ولا يمكن تحقيق هذا إلا من خلال التفاعل الفكري الحر والنقاش المستمر، لا بين «المفكرين» و«المثقفين» وحسب، بل بين جميع الفئات والأحزاب والتجمعات وعلى صعيد المجتمع ككل. ما يحدث في العالم اليوم يجب أن يعلمنا درساً إن لم نتلقنه بسرعة فسوف نجابه مصيراً أتعس من التفسخ والضعف والانحطاط الذي نحن فيه. إن ما يجري في العالم اليوم هو بداية عصر جديد وممارسات اجتماعية جديدة تنبع من نوع مختلف من الديمقراطية التي تنطلق بالفعل من السيادة الشعبية المباشرة، والتي ترفض كل أنواع الأبوية والبيروقراطية وايديولوجياتها المختلفة. إنه عصر يعلن نهاية الفلسفة، بمفهومها الميتافيزيقي التجريدي، ونهاية هيمنة «الفلاسفة» و«القادة»، ويرجع الفكر إلى حيث ينشأ حراً في الحوارات الأفقية المفتوحة بين فئات وجماعات ومؤسسات المجتمع المدني، لا على مستوى المنظّرين الايديولوجيين أو على مستوى مكاتب البيروقراطية المتسلطة أو مراجعها العليا.

هناك بدايات لحركة نقد حضاري نراها تنمو وتزدهر اليوم في المجتمع العربي، متمثلة في فكر نقدي ديمقراطي مشارك ينبع من الحوار والتبادل الحر، ويناهض في آن ايديولوجية الفكر «الثوري» القديم وغيبيات الفكر الأصولي النامي. لكنه لا يعارض ولا يرفض ما ينادي به أي من هذين التيارين من «حقائق» كلية وما يرفع من قيم أزلية، بقدر ما يركز اهتمامه في شؤون الحياة الوجودية ومشاكلها العملية التي تتناول حياة المجتمع وفئاته المختلفة، وبخاصة الفئات المهمّشة والمنسية والمسحوقة (الفقراء والنساء والأقليات والأطفال)، وإشكاليات التعبير الاجتماعي والتحرير الذاتي. إن النزعة العلمانية الواضحة في هذا الفكر لا تعني اللادينية أو نفي الإيمان والقيم الدينية (التي تغذي حياة قطاعات واسعة من الجماهير الشعبية) بل ترمي إلى فصل ما هو اجتماعي وسياسي ومحسوس عما هو روحي وسماوي ومجرّد (وإلى منع استعمال القيم الدينية والمقولات الغيبية الكلية لتبرير السلطة القائمة أو لاستبدالها بسلطة أبوية قمعية مماثلة). من هنا كان أهم أولويات هذا الفكر الناقد تأمين الحرية الفكرية ـ حرية القول والكتابة والحوار ـ لا على صعيد القانون والدستور وحسب بل على صعيد الرأي العام والممارسة اليومية أيضاً.

ثلاث ظواهر تكمن في صميم ما يرمي هذا النقد الحضاري إلى كشفه في العقد الأخير من هذا القرن: **الحداثة**، **قضية المرأة**، **القوى أو الحركات الاجتماعية**. أما كيف تتم عملية الكشف هذه، فمن خلال الوعي الذي حدّدتُه أعلاه والذي أصبحت

معالمه واضحة في كتابات جيل جديد من المفكرين والناقدين العرب (سوف نتطرق إليها في الصفحات الآتية). ويتناول هذا الوعي إشكاليتين مركزيتين: هيمنة البنية الأبوية في المجتمع العربي المعاصر وسُبل استئصالها جذرياً.

لا نقصد بالسلطة الأبوية سلطة الأب البيولوجي وحسب (أي السلطة الأبوية داخل العائلة التي تقوم بدراستها سوسيولوجيا «الجماعات الصغيرة») بل السلطة المنتشرة في البنية الاجتماعية المتمثلة بالنموذج الأبوي والنابعة منه والمتجسدة في علاقات المجتمع وحضارته ككل. بهذا المعنى فإن هذه السلطة ظاهرة وخفية في آن، نراها ونحسّ بها أينما كنا وأينما توجهنا، فهي تحكم علاقتنا المباشرة وغير المباشرة، وتخضعنا في أعماق أنفسنا.

أما التغيير الجذري فلا نقصد به «ثورة» أو «انقلابـ»ـاً على النمط القديم (الفاشل)، بل نقصد به عملية أخطر وأعمق من ذلك بكثير: **عملية انتقال شامل من نظام الأبوية (نظام الأبوية المحافظة ونظام الأبوية المستحدثة على السواء) إلى نظام الحداثة**، وذلك على صعيد الدولة كما على صعيد الفكر، على صعيد الاقتصاد كما على صعيد المجتمع والحضارة ككل، وهي عملية في غاية التعقيد. وهدفنا هنا التركيز على مقومات هذه العملية وتنظير مقولاتها وقيمها علمياً.

إن النقد الحضاري لا يستطيع بحد ذاته تحقيق أي شيء على صعيد الممارسة المباشرة. لكنه يسلّط الضوء على الواقع وتاريخه ويكشف عن حقيقته الظاهرة والخفية ويخطط أساليب ومتطلبات تجاوزه راسماً الخريطة الفكرية التي تضيء سبل الفكر والممارسة معاً. بهذا فإن النقد الحضاري يشكّل الشرط الأساسي لعملية التغيير الاجتماعي وهو الخطوة الأولى لأية حركة اجتماعية جدّية ترمي إلى استئصال الأبوية من مجتمعنا وإلى السير به نحو مستقبل آخر يقرره أبناؤه لا المتسلطون عليه أو القلّة المنتفعة منه.

هشام شرابي
أول كانون الثاني/ يناير ١٩٩٠

أوّلاً :
لغة النقد الحضاري

- ١ -

لماذا إذا طالعت كتاباً لأحد المفكرين أو المثقفين العرب وجدته في أكثر الأحيان متعباً، مملّاً، مليئاً بالتصنع والتكلف، حتى لو تناول موضوعاً ممتعاً ومثيراً؟

هذا لأننا، نحن الكتّاب والمثقفين، مملون بأفكارنا وبأسلوب كتابتنا. أول ما يجابهك حين تقرأنا (وإذا كنت أنت كاتباً أو مثقفاً، حين تقرأ نفسك) هذه الجدّية السخيفة وهذه المعرفة المتعالية. كأن ما تقوله هو أهمّ ما يمكن للعصر الحديث أن يسمعه أو كأن الحقيقة الساطعة ترفرف فوق كل كلمة تخطّها أو تقولها: كلمات فصحى لا حياة فيها، صور غامضة ومبتذلة، تطرق أذن القارىء كما تطرقها تقاسيم العود ناقلة في أغلب الأوقات مشاعر وأحاسيس معهودة لا تحتاج إلى فكر أو تحليل أو إعادة نظر. لهذا فإن القراءة عندنا **مطالعة**، استلقاء في مقعد مريح، وأسلوب للاستراحة الذهنية والنوم بعد الظهيرة.

هل هي اللغة، هذه الفصحى المتحجرة التي لا تكاد تمّت بصلة إلى لغة الحياة التي نتكلمها في البيت والشارع ومع النفس ومع الآخرين؟ أم هل هو هذا الفكر الجامد المتحجر الذي تحمله هذه العقول الأبوية الجامدة المتحجرة؟

لكننا نعرف أن اللغة والفكر هما انعكاس للواقع الثقافي الاجتماعي النفسي، واقع مجتمعنا الأبوي الخانق الذي يرفض كل تغيير في اللغة والفكر، ولا يرضى إلا بما هو مقبول أو موروث أو «حديث».

إننا لا نقرأ إلا ما نكتب، وأسلوبنا في القراءة (المطالعة) هو الأسلوب عينه في

الكتابة: أي الخضوع بالفكر والكلمة إزاء الثقافة الأبوية المهيمنة. وهذه الثقافة لا تفرض سلطتها وحسب بل ذوقها وقيمها واتيكيتها (آدابها وتقاليدها) الخاص أيضاً ـ الصمت في حضرة الكبار، والكلام المهذب القليل، وكلام المناسبات الفارغ من أي معنى. في جو هذه الثقافة تختفي التلقائية والمرح وروح الدعابة (المنزوية في المجالس الخاصة) فيسيطر في المجالس العامة التكلف والكلام الفصيح والمسلك الطقسي الممل الكئيب. هذه ثقافة العلاقة الأبوية وعلاقة الأخوة الكبار والسلطة الفوقية، ثقافة الوجوه المتجهمة والسلطة العابسة التي أول ما نجابهها، في البيت وفي المدرسة، نكون صغاراً فلا ندرك كيف نعالجها، فنخضع لها صاغرين.

يعيش المثقف العربي في وهم أنه قادر على تجاوز الثقافة الأبوية إذا تعامل معها «ضمن حدود معيّنة»، فيضع لنفسه الحدود التي يعتقد أن السلطة (السياسية والايديولوجية) تقبل بها. إنه لا يدرك ـ أو ربما يدرك ولكنه يخفي هذا الإدراك عن نفسه دون وعي ـ أنه بذلك إنما يشارك في عملية الإخضاع السياسي والايديولوجي الذي يفرض عليه. وحتى حين يرى نفسه في موقف المجابهة الخطابية إزاء السلطة، أي «ضمن الحدود المعيّنة»، إنما يساهم في دعم هذه السلطة وفي تعزيز شرعيتها.

ما أقصد قوله انه لا يمكن مجابهة الواقع السياسي والثقافي المهيمن في المجتمع الأبوي مجابهة حقيقية من داخله، من ضمن إطاره الفكري والسياسي ومن خلال لغته التقليدية. فالمجابهة الحقيقية لا تحدث إلا بالخروج من الأطر الأبوية وباستعمال لغة تختلف عن لغة السلطة، وبذلك قادرة على خلخلة الفكر المهيمن وإقامة أسس وعي جديد.

- ٢ -

لا يمكن للوعي النقدي الحديث أن يرتكز على قاعدة واحدة أو أن ينبثق من فكر واحد أو من نظرية واحدة. فبصفته وعياً ناقداً وحديثاً لا بد له من أن ينبع من أطراف وحركات فكرية متعددة تتناول المجتمع وثقافته من مواقع ومن أبعاد مختلفة. إن فكرة النقد الواحد الشامل، كفكرة الخلاص الإجتماعي ـ مثلاً بالعودة إلى التراث أو الدين ـ هي في صميمها فكرة سلطوية فوقية، وفي النهاية، كما علمنا التاريخ، قمعية، فإذا نجحت قامت على شكل من أشكال الفكر الأبوي المسيطر. فالفكر النقدي الصحيح لا يقوم إلا على الحرية والمساواة، ويطرح الديمقراطية على صعيد الفكر وعلى صعيد الممارسة السياسية والاجتماعية في آن. غير أن الحرية التي يوفرها النظام الديمقراطي إذا لم تتحقق في أسلوب الفكر الديمقراطي لن تتجسّد في أسلوب النشاط السياسي ـ الاجتماعي. فكما أن الطريقة الوحيدة لتحقيق الحرية الديمقراطية على

صعيد الممارسة تكمن في نبذ الشمولية والفوقية الأبوية السلطوية، فإن تحقيق الحرية على الصعيد الفكري يتركز في الانفتاح الفكري وفي التعددية الفكرية. لهذا فإن إفساح المجال للتعددية الايديولوجية والاختلاف الفكري هو الشرط الأساسي لقيام وعي ذاتي حديث، كما هو القاعدة التي لا غنى عنها لقيام ممارسة ديمقراطية سليمة.

- ٣ -

يبدو جبن المثقف العربي وتذبذبه الفكري بوضوح تام لا في موقفه المساوم إزاء السلطة السياسية وحسب بل في موقفه المتردد تجاه السلطة الدينية والتيار الأصولي أيضاً. من هنا، فإن مجابهة التيار الديني الأصولي مجابهة صريحة وكلية تشكل جزءاً لا يتجزأ من مهمة الحركة النقدية الحديثة. السؤال هو: ما الأسلوب الذي يجب أن تتبعه هذه المجابهة؟

نبدأ بإعادة تحديد النقد الديني والتمييز بين الحركات الدينية والتراث الديني. فالمتدينون والقائلون بالحل الديني للأزمة الحاضرة لا يملكون، بمجرد هذا الادعاء، حق تمثيل المؤسسة الدينية أو حق التكلم باسم الحقيقة الدينية. فالدين الإسلامي ليس حكراً على فئة من المسلمين تملك فيه حق التفسير والتأويل دون فئة أخرى من المسلمين (الدين هو ملك كل مسلم آمن بالله ورسوله). من هنا يجب اعتبار الحركات الدينية الأصولية حركات سياسية تسعى، باسم الدين، إلى التوصل إلى أهداف سياسية، وعلى هذا الأساس يجب التعامل معها كأحزاب سياسية لا أكثر ولا أقل. ولهذا فمن واجب المجابهة النقدية الصحيحة أن تتجنب معالجة الحركات الأصولية من المنطلق الديني الذي يعتمد المفاهيم اللاهوتية والمقولات الدينية، وأن تصر على المنطلق العقلي التحليلي وعلى السياسة الواقعية المحسوسة لا على الأماني والأحلام. لنذكر أن جوع الجماهير المحرومة اقتصادياً والمحرومة جنسياً لا يسده إلا الحماسة الدينية، ولنذكر أيضاً أن هناك نظرة دينية للوجود، وأن هناك نظرة عقلية للوجود تختلف عنها، وأن الفارق بينهما فارق نوعي، كالفارق بين الشعر والرياضيات، وأن لكل منهما لغته الخاصة وإطاره الفكري الخاص. لذلك فإن نقد الحركة الدينية على طريقة فولتير في القرن الثامن عشر، بمهاجمة «الحقيقة الدينية»، وإظهار «سخفها» وعدم انسجامها مع العلم الحديث... الخ، لا يفيد ولا يؤدي إلا إلى الوقوع في شرك الأصوليين والمتدينين.

من هنا نتوصل إلى القاعدة الذهبية: رفض الدخول في لاهوتيات التراث، وتجنب الجدل حول النصوص المقدسة والإمتناع عن الوقوع في شرك التوفيق بين الحقائق الدينية وبين اكتشافات العلم الحديث... الخ. فالمجابهة الأصولية ضمن

هذا الإطار لن تؤدي بحركة النقد الحديث إلا إلى الاستسلام، إذ لا يمكن التوفيق بين الأبوية والحداثة، بين الأصولية والعلمنة، والحل الذي يقدمه الإطار الأبوي الحديث يقوم على التمويه والتورية، وفي آخر الأمر، على التوفيق الكاذب.

- ٤ -

كيف يمكن للفكر النقدي الحديث أن يعالج مشكلة صعوبة فهم النص النقدي الحديث؟ أي كيف يمكن جعل الكتابة النقدية أقل صعوبة وأقرب إلى الفهم مما هي عليه؟

إحدى وسائل التفسير وتسهيل الفهم وضع النص بـ«كلام آخر». غير أن «الكلام الآخر» هو نفسه اللغة الجديدة التي يستعملها النقد الحديث في محاولته تجاوز الفكر التقليدي لبناء وعي حديث. أي أن «الصعوبة» التي يجابهها القارىء (في المجتمع الأبوي) هي نفسها صعوبة الخروج من لغة الوعي الأبوي المألوفة إلى لغة الحداثة الجديدة غير المألوفة.

لكن مهما يكن من أمر، فإن العودة إلى اللغة التقليدية لتفسير اللغة النقدية ومفاهيمها الجديدة أمر مستحيل. فاللغة التقليدية بمفاهيمها وعقليتها هي التي نحاول اختراقها وتجاوزها واستبدالها بلغة ومفاهيم وعقلية جديدة. أي أن الصعوبة التي يجابهها القارىء في قراءة النص النقدي الجديد هي الصعوبة عينها التي يجابهها إزاء كل جديد غير مألوف. ولا نخرج من هذا إلا باتقان القراءة الجديدة بالأسلوب الجديد الذي يتطلبه النص الجديد. لا بأس أن نحاول الايضاح والتفسير، شرط ألاّ نتخلى عن استعمال المقولات والمفاهيم الجديدة. سنجد عندئذ أن الفهم الواضح لا يحققه إلا الاستيعاب الصحيح للنص الجديد ولغته اللاتقليدية. مرة أخرى: دون استيعاب النص الجديد، باستعمال المفاهيم الجديدة واللغة الجديدة، لا يمكن تغيير الوعي، والعكس هو الصحيح. فالعودة إلى اللغة التقليدية لتفسير الخطاب الجديد لا يكون إلا تعزيزاً للغة التقليدية وخطابها الأبوي. من هنا يرتبط الانعتاق الفكري ارتباطاً عضوياً بالتحرر اللغوي.

هناك ناحية أخرى يجب التشديد عليها بالمقدار نفسه، وهي أسلوب القراءة الجديدة.

إن قراءة النص تضاهي في أهميتها كتابة النص. فالقراءة تأتي فعلاً قبل الكتابة، وتأتي أيضاً بعدها، ولا وجود لنص دون قارىء. وكيفية قراءة النص تحّدد تفسيره وتركّز معانيه. بهذا المعنى، فإن القراءة هي في صميمها مشاركة في كتابة النص.

والقراءة مقدرة أو مهارة اجتماعية، والقارىء يخضع في أسلوب تعلّمها إلى قيم

وشروط اجتماعية. بهذا، فإن أي تغيير في أسلوب القراءة يشكل تحوّلاً في أسلوب الفهم والتفكير، وبالتالي في الكتابة. إن القراءة هي النافذة الفكرية التي يطل منها الإنسان على العالم والذات والآخرين. وفي مجتمعنا الأبوي فقد أحكم إغلاق هذه النافذة؛ وهي عندما تفتح فبشكل قراءة معيّنة تحددها التقنية الأبوية وثقافتها المهيمنة.

في هذه الثقافة يستوعب الفرد النص المكتوب، كما يستوعبه الطفل في الكتّاب: نصاً مقروءاً (مسموعاً) تمّت قراءته فيردده كما يسمعه، أي دون أن يقرأه فعلاً، دون أن يفهمه أو يفسّر معانيه. بهذا يتحول القارىء من متفهم للنص ومعانيه إلى مستمع يردده وينقله دون أن يستوعبه. هكذا تلغي الثقافة الأبوية عملية القراءة ومشاركة القارىء في صناعة المعنى، فيصبح كل نص بالنسبة إليه نصاً مُمْلىً من فوق لا سلطة له إزاءه.

ما أقصد قوله هو أن إشكالية «الصعوبة» و«السهولة» في تفهم النص النقدي الحديث هي إشكالية جانبية بالنسبة إلى الإشكالية التي تمثلها قراءة النص. فالقارىء إذا لم يتثقف تثقيفاً جديداً في القراءة ليصبح قادراً على القراءة النقدية الواعية، لا يمكن أن يتغلب على صعوبة أي نص. وهو إن لم يتمكن من تجاوز أسلوب القراءة «السمعية» الساكنة، والدخول في القراءة المشاركة الفاعلة، يبقى أسير الظلمة الفكرية السائدة والصوت الأبوي المهيمن.

إن القراءة الفاعلة المشاركة، عندما يمتلكها الفرد، تلغي الصوت الواحد وطغيان المعنى الواحد، وتثبت في الوقت نفسه قاعدة الحوار الديمقراطي. لا يعود النص بالنسبة إليها خطاباً مغلقاً مُمْلىً من فوق لا قدرة لأحد على تفسيره (إلا أصحاب المعرفة والعلم) ويصبح نافذة مفتوحة على فضاء الفكر الواسع. هنا يتم التغلب على صعوبات المعنى والمضمون لا من خلال سلطة عليا تقرّر محتوى الفكر وشرعية النص، بل من خلال نظرة جديدة وفهم مختلف للذات والعالم والآخرين يتوصل إليها الوعي الناقد والمشاركة الجماعية في النشاط الفكري الحر.

- ٥ -

اللغة الأبوية، كاللغة اللاتينية في العصر الحديث، لغة مناسبات وطقوس لا لغة بحث وحوار. إنها، نصاً وخطاباً، أداة تجويد وغناء، تخلف في نفس القارىء أو السامع، شعراً كان أو نثراً، حالة من الطرب أو الحماسة، من الفرح أو الغضب، ونادراً حالة من التفكير الهادىء والعودة إلى الذات. إنها بذلك لغة جماعية، تنفي الفرد والوعي الذاتي وتستبدلها بالوعي الجماعي. بهذا فإن اللغة الأبوية هي انعكاس للسلطة الأبوية والوعي البطركي (الأبوي) السائد.

ليس بين لغات العالم الحديث لغة مثل اللغة الأبوية الفصحى في هيمنتها ومقدرتها على غل الفكر وشلّ التعبير الذاتي. إني في هذه اللحظة أكتب تحت سيطرتها وأعرف إني لا أستطيع الخروج من ربقها، حتى عندما أحاول كسر قبضتها الحديدية على وعيي وعلى أسلوب كتابتي. تعلمتها لا كلغة أخرى وحسب بل كلغة علوية تظهر بجانبها لغة الحياة التي نتكلمها في الحياة اليومية لغة ناقصة ومشوّهة. بهذا، فمنذ نشأتنا تعرفنا إليها لغة مهيمنة تمثّل القيم العليا والحقائق السامية، والغموض وعسر الفهم فيها أهمّ خصائصها. إنها اللغة التي يتقنها الخاصة وذوو السلطة، أما اللغة العامية فهي لغة الأطفال والفقراء وعامة الناس. بهذا، فاللغة الفصحى تجسّد انفصاماً نفسياً واجتماعياً عميقاً ينعكس في آن على صعيد الوعي الذاتي وعلى صعيد الطبقة الاجتماعية، ويتجسّد في التضارب بين عالم أعلى، عالم الآباء وذوي السلطة، وعالم أدنى يقطنه الأطفال والنساء وعامة الناس الفقراء. في أعماق هذه اللغة الأبوية تكمن آليات السيطرة على جميع أشكالها الايديولوجية (في المفاهيم والتعابير والقيم والألفاظ والأساليب) وعلى جميع أشكالها المادية (في وسائل القمع والسيطرة العنفية المباشرة).

إنها لغة ترفض أن تكون أداة طيّعة للوعي الذاتي، فتصرّ على الكلام من خلال الفرد (الناطق أو الكاتب) لا بذاته. لهذا ليس أقدر على إخماد جذوة الفكر المبدع وتشويهه من إلباسه رداء الفصحى التقليدية. ولأن هذه اللغة غير قادرة على التعبير العلمي، أي على استيعاب المعرفة العلمية والتعبير عنها بتفاصيلها الدقيقة، ولكي تحمي سلطتها إزاء العلم والفكر الحديث، فهي لا تتعامل إلا بالمطلقات والكليات، ولا ترضى إلا بالقبول الكلي أو الرفض الكلي. لكنها رغم عنترياتها، لغة دفاعية تخشى التفاعل والحوار، وتحتمي وراء الفكر التراثي والديني، المنغلق على نفسه، في جميع مجابهاتها مع المواقف الأخرى.

هناك، إضافة إلى صعوبة اللغة، الصعوبة النابعة من محتوى اللغة، من موضوع النص بعينه. هذه الصعوبة عانيتها في كتابي البنية البطركية[1]، وهو نقد تاريخي اجتماعي لمفهوم الثقافة الأبوية وسلطتها السياسية والايديولوجية. فبعد صدور الكتاب ببضعة أسابيع كتب إلي عدد من الأصدقاء يقولون إن نص الكتاب صعب الفهم ومعقّد بشكل لا يستطيع حتى القارىء المثقف أن يستوعبه. وأقترح على البعض، مثل سحر خليفة الكاتبة الفلسطينية، وخالد نجار الكاتب التونسي، وحنا دميان الذي قام بالترجمة الأولى للكتاب، القيام بترجمة جديدة «مسهّلة».

---

(١) Hisham Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society* (New York: Oxford University Press, 1988).

كما ذكرت، لا يمكن التغلب على صعوبة الفهم بمجرد ترجمة النص الأصلي وصياغته باللغة «المألوفة». فالصعوبة لا تكمن في النص بل في تركيب الوعي عينه الذي يجابه هذا النص والذي يريد إخضاعه وإخضاع كل فكر جديد يخالف الوعي الأبوي. لهذا، فإن ترجمة أي نص جديد لجعله مألوفاً ومفهوماً إنما هو عملية تدجين لهذا النص وبطركته فكرياً ونفسياً.

من هنا كانت ترجمة الفكر الأجنبي بحد ذاتها غير كافية لإطلاق عملية النقد الجذرية التي نسعى إليها في الوطن العربي اليوم. ومن هنا لا مهرب من إتقان لغة أجنبية، فالخروج من الفكر الأبوي والدخول في وعي فكري آخر لا يتم إلا من خلال لغة أجنبية نتقنها إتقاناً تاماً ومن ثم بواسطة لغة عربية حديثة نضع أسسها من جديد.

- ٦ -

غير أن هناك «ترجمة» لا بد منها، وهي ترجمة المقولات والمفاهيم الفكرية الأجنبية لإدماجها في النص النقدي الجديد. هذا شرط أساسي لنهوض لغة عربية نقدية جديدة، مختلفة في آن عن لغة الوعي الأبوي وعن لغة الترجمات العربية للنصوص الأجنبية.

كيف نعالج مشكلة ترجمة هذه المقولات ودمجها في اللغة النقدية الجديدة؟ عملياً بدمجها في كتاباتنا وفي محاضراتنا، باستعمال التعبير الأصلي (الأجنبي) إلى جانب الترجمة العربية (بوضع التعبير الفرنسي أو الانكليزي أو الألماني بين هلالين). من هنا ندرك حالاً مصدر المؤثرات الفكرية في النص النقدي ومرجعه الأجنبي. فإذا كانت المقولات المستعملة، مثلاً، هي الأركيولوجيا، والجيولوجيا، والأرشيف، والابستيمة. . . الخ، نكتشف مصدرها حالاً (ميشيل فوكو) فنقرأ النص العربي ونفهمه بمقدار فهمنا لنص فوكو وإطاره المنهجي (كما يحدث، مثلاً، عندما نقرأ كتاب محمد عابد الجابري **تكوين العقل العربي**)[٢].

لكن هل هذا كافٍ لاستيعاب هذه المقولات وتفهّم الفكر الذي تعبّر عنه؟ ألا نبقى، إذ قنعنا بالترجمة الحرفية، حيث نحن، تحت هيمنة فكر آخر؟ إن إصرارنا على الاستيعاب الكلي للمقولات المترجمة هدفه تحقيق استقلالنا الفكري واستقلال أسلوبنا في العرض والتحليل. نحن ما زلنا نحاول تجاوز إشكالية الترجمة بتجنب مجابهتها، أحياناً بإهمال الترجمة كلياً (ترجمة المقولات)، وأحياناً أخرى بتقديم

---

(٢) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ط ٣ ، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).

المقولات الجديدة المستعارة وكأنها من صنعنا. وهذا نوع من الخداع الذي يمارسه الفكر الأبوي المستحدث. إن أول شرط لنهوض فكر عربي مستقل هو إرجاع الفكر إلى أصوله، ولا حرج في أن تكون هذه الأصول خارجية. فالعودة إلى المصدر هو أول واجبات الناقد الحديث إزاء نفسه وطلابه وقرائه وزملائه.

لنتناول جانباً آخر: لمن نكتب نحن المثقفين والباحثين والكتاب المتخصصين، للقارىء العادي أم للقارىء المتخصص، ومن هو القارىء العادي ومن هو المتخصص، وكيف تختلف الكتابة بالنسبة إلى كل منهما؟

في أكثر الأحيان، وبخاصة في الإطار الفكري السائد في المجتمع الأبوي في نهاية القرن العشرين، نجد أن القارىء العادي والقارىء المتخصص هما في كثير من الأحيان قارىء واحد. ونوع الكتابة يلعب دوراً مركزياً في تقرير هوية القارىء وعلاقته بالنص. مثلاً، كتابي **الجمر والرماد** الذي استهدف بأسلوبه ومحتواه قارئاً واحداً، لم يفرّق بين القارىء المتخصص والقارىء العادي، في حين أن كتابي **البنية البطركية**، بأسلوب كتابته وبموضوعه، استهدف قارئاً محدّداً ذا كفاءات محدّدة تخوله تفهم الاشكاليات النظرية والمنهجية التي يعالجها النص، والتي تعوز القارىء العادي حتى لو كان مثقفاً. بهذا المعنى، فإن ما يقرّر هوية القارىء هو النص. أنا قارىء عادي إزاء نص معيّن وقارىء متخصص بالنسبة إلى نص آخر. وأنا قارىء عادي عندما أقرأ الشعر وقارىء متخصص عندما أقرأ الفلسفة. أما ماهية النص أو طبيعته فيقررها المحتوى (الفكري، الأدبي، العلمي، الفني). ولكل محتوى لغته الخاصة وأسلوبه الخاص. فالفكر التقليدي المحافظ (الفكر الأبوي) له لغته التقليدية وأسلوبه، وللفكر الجديد لغته وأسلوبه المميّز.

النقطة الرئيسية هي التالية: إذا كان التغيير الاجتماعي يفترض التغيير الفكري (تغيير الوعي) أحد شروطه المركزية، فكل تغيير فكري (علمي وأدبي وفني) يتطلب تغييراً في اللغة، أي في المنهج والأسلوب كما في المفاهيم والمصطلحات.

من هنا يتبيّن أن عدم فهم القارىء العادي النص النقدي الحديث لا يكمن في النص عينه بل في «غرابة» المفاهيم و«غموض» التعابير المستعملة فيه. فإذا كان التغيير الفكري يفترض وجود فجوة في الوعي لا يمكن تجاوزها إلا بتغيير في الفهم - أي في إتقان اللغة الجديدة ومفاهيمها فيصبح القارىء العادي قارئاً غير عادي - توجب على القارئ أن يرتفع بوعيه إلى مستوى النص لا أن يخفض النص إلى مستوى وعيه. هنا تكمن مهمة النقد الحديث وقدرته على تغيير الفكر برفع مستوى الوعي الفردي والجماعي إلى مستوى النص النقدي الجديد وخطابه العلماني الحديث.

أحد أخطار اللغة الأبوية بعدها عن المعاناة الحياتية وتقصيرها في التعبير عن تجارب الفرد التلقائية المعاشة. وأقصد بالتجارب التلقائية المعاشة تجارب الحياة اليومية بالمعنى الذي استعمل فيه الفيلسوف الفرنسي هنري لوفيفر الصيغة la vie quotidienne، أي تلك الناحية من التاريخ اليومي والاختبار الإنساني اللذين أهملتهما الفلسفة الكلاسيكية الغربية وأسلوبها التاريخي التقليدي. وأيضاً في تعبيره le vecu (المعاش) حيث تكون الحياة اليومية صلب ما ندعوه «الحياة الإنسانية»، وغياب هذا المفهوم ليس عن اللغة التقليدية فقط بل في كثير من الأحيان عن الفكر النقدي الجديد أيضاً، يزيد من حدة الثنائية بين الفكر والواقع الحياتي المعاش. إن أحد أخطر النتائج للتناقض بين الفكر والواقع، بين اللغة وما تعبّر عنه، ابتعاد الفكر عن إشكاليات الواقع الاجتماعي المعاش، وتجرد النظرية الفكرية عن الحياة العملية بحيث يصبح الفكر مجرد نظريات تطفو على وجه الواقع ولا تؤثر فيه سلباً أو إيجاباً، الأمر الذي يعزّز انغلاق الكلمة على نفسها وبعدها عن الشيء، ويكرس نسق القراءة السائد وأساليب التفسير المهيمنة.

على صعيد آخر نتساءل: ما هو موقف المثقفين والنقاد إزاء عامة الناس، إزاء من نسميهم الجماهير؟

سأستعمل تعبيراً غير مألوف لتحديد هذا الموقف: إنه موقف «باستورالي» (pastoral)، أي موقف رومانسي عاطفي، ينبثق من وعي يفصل بين الطبيعة والمجتمع، بين العقل والمادة، بين القيم البسيطة والقيم المعقّدة، وعي الليبرالية الإنسانية (liberal humanism) المنعكس في نصوص مثقفينا الذين يكتبون على صعيد الأدب «العالي»، والفكر التجريدي، بالأسلوب الذي اكتسبه معظمهم من الكتّاب الغربيين وثقافتهم الإنسانية الليبرالية.

إن الكتابة «العالية» لا تتوجه إلى جمهور شعبي من القراء بل تستهدف النخبة المثقفة القادرة على قراءة هذا النهج من الكتابة من خلال تفهم هذه النخبة للإطار الفكري والأدبي، ومرجعه الغربي، لهذه الكتابة. ينظر كتابها وقارئيها، كلما اقتربت هذه الكتابة من الأنماط والنماذج الغربية ارتفعت قيمتها الأدبية وازدادت صحتها الفكرية.

هنا يكمن الابتعاد أو الاغتراب الذي تعانيه بعض النصوص النقدية الحديثة، ليس بأسلوبها ولغتها فقط بل بانهماكاتها الفكرية والأدبية أيضاً، هذه الانهماكات والموضوعات التي يدور حولها الحوار الأصلي لا في القاهرة أو بيروت أو الدار البيضاء

بل في باريس ولندن ونيويورك. أي ان إنهماكات هذه النصوص النقدية (في الأدب والفلسفة كما في العلوم الاجتماعية والإنسانية) وموضوعاتها إنما تعكس قضايا المجتمع الغربي الرأسمالي في مرحلته المتطورة أكثر مما تعكس قضايا وانهماكات المجتمع العربي المتخلف في مرحلة البطركية الأبوية. هذا لا ينفي أن تكون هناك أرضية مشتركة عالمياً، على صعيد النظرية الفكرية والمنهجية، بين الحركات الفكرية المختلفة على المستوى الحضاري أو اللغوي أو التاريخي. إلا أن الخطر الذي يجابه المثقفون والكتّاب والناقدون العرب هو الابتعاد عن معالجة الواقع العربي، بإشكالياته الاجتماعية والسياسية والانصراف أكثر وأكثر إلى معالجة الإشكاليات الابستيمولوجية واللغوية والانتولوجية التي تشغل أصحاب الكتابات البنيوية والسيميولوجية والتفكيكية في الغرب.

هذا على الصعيد «العالي» من الكتابة النقدية العربية المعاصرة. أما على صعيد الكتابة العامة (في الصحف والمجلات) فالإشكالية تظهر في شكل معاكس. فالوعي «العلمي» أو «الحديث» يتجسد في خطاب ساذج يتناول قضايا المجتمع والتاريخ من موقع الفكر المخضرم (التقليدي والحديث)، وبلغة تجريدية ساذجة ترى الأشياء من منظور طبقة اجتماعية وثقافة فكرية متخلفة وغير مكتملة. ويتجسّد هذا النوع من الكتابة في النص الصحافي الذي رافق انتشار الصحافة اليومية والمجلات الأسبوعية والشهرية في الوطن العربي وخارجه من النصف الثاني في القرن العشرين، على أشكاله المختلفة، كالمقابلة الفكرية والتحليل السياسي والنقد الأدبي والتعليق الثقافي، محاولاً التمثل بالنص الصحافي الغربي.

- ٨ -

لننظر الآن إلى النص النقدي العربي السائد ـ نص النقد الأدبي، الاجتماعي، الفلسفي ـ في أشكاله التقليدية والمحافظة.

إنه نص الأستاذ الدكتور العالم الخبير ذي الحس المرهف والفكر الرفيع، إنه تجسيد للمقال (الخطاب) الأبوي في تراكيبه (الايديولوجية الأدبية والفكرية) المختلفة. إنه نص رجالي لا مكان للمرأة فيه، لا يسمع فيه إلا صوت الأب بنعرته العارفة الآمرة.

وحتى النص النقدي الحديث يأتينا أحياناً (دون إدراك كاتبه) وكأنه يلقى من منصة الخطابة، نصاً قاطعاً لا أثر لروح الحوار أو التساؤل فيه. وأحياناً أخرى يأتينا مليئاً بأصوات غريبة لا نعرف ماهيتها (إلا إذا عدنا إلى مرجعها الغربي) فلا نستطيع تحديد معانيه لانغراسها في عالم فكري غريب عنا وتجارب حياتية خارج عالمنا وتجربتنا.

المعاشة. ولعل هذا النموذج هو المسيطر اليوم في الكتابات النقدية العربية الحديثة (بما فيها بعض كتاباتي).

ما هو هدف الكتابة النقدية؟ ما يجب أن يكون هدف النص النقدي العربي؟

أولاً، وقبل كل شيء، أن يقدم النص النقدي أكثر من مجرد وصف البديل للبنى القائمة (البنى الفكرية، الاجتماعية، الأدبية)، بأن يوفّر تمهيداً فكرياً واجتماعياً للأرضية المطلوبة لإقامة البنى البديلة. ولا يتم هذا إلا بعملية نقدية مباشرة للبنى التقليدية (الأبوية) القائمة في أنواعها كافة. من هنا فإن عملية النقد الفكري الجادة تتطلب استراتيجية فكرية دقيقة تتناول أكثر من ترجمة الاصطلاحات الغربية وتحليلها الوصفي، كما يحصل الآن. كما أنها تحتاج إلى أكثر من مجرد الأسلوب «الطليعي» مهما كان جريئاً. هذه بالتأكيد ليست عملية بريئة، فهدفها ليس هدفاً نظرياً مجرداً، بل هدفاً سياسياً بأعمق ما في هذا التعبير من معنى، حتى عندما تكون موضوعاتها أدبية أو فلسفية بعيدة عن السياسة أو الإجتماع. ولهذا فإن المجابهة المداورة للكتابة النقدية الجديدة إنما هي تكتيك مؤقت يمهد لتفكيك الخطاب المهيمن ونسف أسسه السياسية والايديولوجية.

- ٩ -

في مقابلة مترجمة لفيليب لاكو- لا بارت (Philippe Lacou-Labarte)(٣)، يصف المفكر الفرنسي «الدعوة» إلى «الدين وحقوق الإنسان والليبرالية»... الخ، بأنها موضوعات «تخطاها الزمن تاريخياً وفلسفياً»، وأن «الثورات الأهلية في هذا العصر» هي الثورات المناهضة للماركسية، كالثورة الهنغارية والبولونية التي «تناقض الماركسية» بطبيعتها. يقول إن فشل الماركسية إنما سببه «التفكيك التقاني للميتافيزيقيا» لأن التقنية الغربية «لم تعد... بحاجة إلى الرسولية الماركسية».

ترى، ما موقف المثقف العربي إزاء هذه الأفكار؟ في أكثر الأحيان، إنه موقف القبول الصامت. فهذه الأفكار صادرة عن كاتب فرنسي ذائع الصيت يركب الموجة الفكرية العارمة التي اجتاحت الفكر الفرنسي الأوروبي منذ أواخر الستينات، والتي وضعت كتابات فوكو ودريدا ولاكان أطرها ومفاهيمها على صعيد الفكر التاريخي والفلسفي والعلوم الإجتماعية عموماً. ليس الأطر والمفاهيم فقط بل الموضوعات الرئيسية التي تتناولها أيضاً (في حقول اللسانيات والتاريخ والاجتماع والأدب وعلم النفس) فأصبحت تشكل النماذج الفكرية المهيمنة في تحديد المنهجية التحليلية والنقدية في الحركة النقدية الحديثة.

---

(٣) أنظر مجلة: مواقف (صيف ١٩٨٨).

حصيلة هذا الاتجاه اختفاء الفجوة الحضارية التي تفصل بين الواقع العربي والواقع الغربي على صعيد الفكر، بحيث يصبح الكلام عن الماركسية والدين والثورة والتاريخ... الخ في باريس أو لندن الكلام عينه بين المثقفين في القاهرة أو الدار البيضاء أو بيروت. أي أن أنماط الفكر الأوروبي المعاصر وموضوعاته هي الأنماط والموضوعات نفسها التي ينقلها الفكر النقدي العربي من الواقع الغربي إلى أسلوب معالجته إشكاليات الواقع العربي حاضراً وماضياً ومستقبلاً. لقد اخترت عبارات لاكو- لابارت بالذات لأنها تظهر مدى التضارب الذي أشير إليه بين الواقعين العربي والغربي والإختلاف الفكري الذي يجب أن يصدر عن هذا التضارب. ففي حين تشكل موضوعات «الدين» و«حقوق الإنسان» و«الليبرالية» و«الماركسية» أهم الإشكاليات الإجتماعية والفكرية في المجتمع العربي اليوم، هي في فرنسا والعالم الغربي إجمالاً، موضوعات «تخطاها الزمن تاريخياً وفلسفياً» حيث الماركسية والدين ليسا إلا «ميتافيزيقا» فككتها التقانة الرأسمالية في مرحلتها المعاصرة المتطورة، وما الإنسانية (Humanism) والليبرالية إلا إيديولوجيتين سبقهما الزمن وأصبحتا تراثاً لا حياة فيه.

كيف يمكننا مجابهة واقعنا مجابهة نقدية صحيحة إذا قررنا، كما قرّر المفكرون الناقدون الغربيون بالنسبة إلى واقعهم، ان إشكالات أساسية بالنسبة إلينا وإلى مجتمعنا هي إشكالات «جانبية» ولا داعي للإنهماك بها؟ إن الشرط الأساسي لأي مشروع نقدي يرمي إلى مجابهة واقعنا الراهن مجابهة جدية، أي مجابهته كما هو وليس كما يتصوره المأخوذون بالغرب، يكون بتحديد الإشكالات الحقيقية المنبثقة من الواقع الراهن عينه، ومعالجتها بالأساليب والمقاربات التي يفرضها هذا الواقع. هذا لا يعني رفض الفكر النقدي الغربي. بل التأكيد فقط على ضرورة إتخاذ موقع مستقل عنه حينما ننصرف إلى مجابهة قضايانا الإجتماعية والفكرية المختلفة كل الاختلاف أحياناً عن قضاياه.

- ١٠ -

ما هو المقال (الخطاب) السائد في المجتمعات الغربية اليوم؟ إنه، بكل تأكيد، المقال النقدي في أشكاله المختلفة الذي يدور حول قضايا وإشكاليات مرحلة «ما بعد الحداثة» (Postmodernism)، كما نجدها في المجتمعات الرأسمالية الغربية المتطورة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية (أو منتصف القرن العشرين). تتميّز مرحلة ما بعد الحداثة، على صعيد الإنتاج الفكري، بالتيارات التالية: الماركسية الغربية الجديدة، منهجية العلوم الاجتماعية، البنيوية، التفكيكية، التحليل النفسي، والتحليل النسائي.

لقد تعرض المثقفون العرب في العقدين أو العقود الثلاثة الماضية إلى هذه التيارات على مستويات مختلفة. لكن بالأكثر إلى تيارات ثلاثة هي الماركسية ومنهجية العلوم الإجتماعية والنظرية البنيوية (وبخاصة منهجيتها التفكيكية). كان التيار السائد من الخمسينات حتى نهاية الستينات، تيار العلوم الإجتماعية الأنكلو ـ أمريكي (السياسة وعلم الإجتماع)، وذلك على صعيد المتخصص الجامعي في الوطن العربي (القاهرة وبيروت) وفي الخارج (بريطانيا والولايات المتحدة). في نهاية الستينات وبدء السبعينات طغى التيار الماركسي (على الصعيدين النظري والسياسي). ومنذ أواخر السبعينات انبثق التيار البنيوي (وما بعد البنيوي) في ظل ثلاثة مفكرين فرنسيين كان لهم أكبر الأثر في تطور الحركة النقدية العربية وبخاصة في المغرب: رولان بارت، ميشيل فوكو، وجاك دريدا. وقد أصبح واضحاً أن مركز الثقل الثقافي قد انتقل في هذه المرحلة من المشرق العربي إلى المغرب العربي الكبير.

وفي هذه الفترة، ظهر فشل التيار الفكري الليبرالي (الممثل بالعلوم الاجتماعية الأنكلو ـ أمريكية) وانهيار المؤسسة الليبرالية على يد الحركة القومية الانقلابية من جهة، وعجز المثقفين الليبراليين من جهة ثانية عن مجابهة التيار الماركسي على الصعيد النظري. وقد فشل التياران القومي والإشتراكي ـ الأول على صعيد السلطة في مصر وبلدان الهلال الخصيب، والثاني على صعيد الحركات والأحزاب الثورية الماركسية الشيوعية ـ في إقامة نظام سياسي يجسد الحركة القومية العربية الوحدوية أو الحركة الماركسية الإشتراكية على السواء.

يمكن تحديد التيار النقدي الفلسفي السائد حالياً في المغرب بأنه تيار فكري مستقل، تيار يحاول، من جهة، تجنب «أخطاء» الماضي وتجاربه الايديولوجية بالتركيز على النظرية النقدية الجذرية التي تهدف إلى تفكيك كل من الخطاب الليبرالي (الإجتماعي العلمي) والخطاب القومي (البعثي والناصري) والخطاب الماركسي الثوري (الماركسية اللينينية الماوية)؛ ومن جهة أخرى إلى صياغة أطر فكرية جديدة لإعادة فهم الذات والآخر، ولتدشين كتابة جديدة قادرة على إعادة كتابة التاريخ العربي والإسلامي وإثبات شرعية التعددية الفكرية والسياسية في المجتمع العربي المعاصر.

ـ ١١ ـ

إذا كان المقال (الخطاب) السائد في الغرب اليوم هو المقال النقدي الحضاري، فالمقال المهيمن في المجتمع العربي هو المقال الأصولي الديني بأشكاله المختلفة.

يمكننا القول إن بروز الحركة الأصولية ومقالها الفكري هو نتيجة أو ردة فعل

مباشرة لانهيار النظام الليبرالي (بخاصة في مصر) وبالتالي لانهيار المقال القومي الوحدوي في الأنظمة العربية ككل، من جهة، واحتكار السلطة الشرعية الايديولوجية لنفسها وضربها الأحزاب الوطنية ذات التوجه القومي أو الإشتراكي وإغلاق باب الحوار الايديولوجي في المجتمع من جهة أخرى. كانت نتيجة ذلك في العقود الثلاثة أو الأربعة الماضية أنه لم يعد يسمع في ساحات النقاش العامة (وسائل الإعلام ومراكز الثقافة) سوى صوت السلطة وصوت نظري ايديولوجي، فعاش جيل بكامله (الجيل الذي بلغ سن الرشد في الخمسينات) في حالة من الصمت والهجرة الداخلية والإنكسار.

يملأ هذا الفراغ الايديولوجي اليوم المقال الأصولي الديني، المقال الوحيد القادر على فرض نفسه بلجوئه إلى الشرعية الدينية والشعارات الإسلامية نفسها التي تعتمدها السلطة القائمة أساساً لشرعيتها. بهذا تمكنت الحركة الأصولية من تحريك القطاعات الشعبية الواسعة ومن جذب جزء من القطاعات المثقفة التي تنازلت عن انتماءاتها الحزبية السابقة. من هنا يجب اعتبار الحركة الأصولية الإسلامية حركة سياسية لا حركة دينية، في توجهها العملي إن لم يكن في محتواها الفكري. فالإسلام بالنسبة إلى الأصولية وسيلة عملية لاختراق الحواجز والسدود التي تقيمها السلطة السياسية لحماية نظامها وتبرير قمعها للأحزاب السياسية. لكن موقف الحركة الأصولية تجاه الأنظمة القائمة يتميز بكونه موقفاً ذا وجهين: أحدهما يعادي السلطة والآخر يهادنها. في حين أنه إزاء الأحزاب والحركات العلمانية (القومية والماركسية) موقف العداء الخالص. وهكذا فإن الحركة النقدية الحديثة لا تجابه قمع السلطة السياسية وحسب، بل كذلك عداء الحركة الأصولية والقطاعات الجماهيرية الواسعة السائرة في ركابها.

- ١٢ -

يمكننا هنا استبدال تعبير «الفكر» بتعبير «المقال» (أو «الخـطاب»)، فنقول المقال أو الخطاب الفلسفي أو التاريخي أو النقدي. فإذا كان القارىء العربي قارئاً قوياً لا مجرد قارىء ناعس (يطالع «الصحف والمجلات» في القيلولة ليغفو)، لا بد من أن نتساءل حول أسلوب قراءة المقال، فلسفياً كان المقال أم تاريخياً أم نقدياً.

في الكتابة الفلسفية، كما في الكتابة التاريخية أو النقدية، كثيراً ما تبدو التعابير والمصطلحات واضحة سهلة الفهم، لا تحتاج إلى تفكير أو تعمّق، فلا نفطن إلى معانيها الدقيقة إلا عندما نتوقف ونجبر أنفسنا على تمحيصها والتمعن في سياقها. عند ذاك ننتقل من مستوى المطالعة الناعسة إلى القراءة المفكرة الواعية.

القراءة الناعسة (اللاواعية) هي القراءة التقليدية أو القراءة العادية التي نتقنها في

مدارسنا ومعاهدنا الثقافية وفي ممارساتنا اليومية. وهي ليست مجرد أسلوب في القراءة بل تعبير لعقلية ثقافية معيّنة منبثقة من أرضية اجتماعية محددة. فلغة هذه القراءة لغة اجتماعية يتكلمها ويقرأها أصحابها حسب أنماط ومدلولات تتحجر مع الزمن، فتشكل شبكة من المعاني والتعابير والرموز والكلشيهات يتم من خلالها التواصل الاجتماعي العام. يمكننا القول إن هذه اللغة تتكلم وتكتب ذاتها بواسطة الأفراد والنصوص، بحيث يمكن استبدال الأفراد والنصوص دون تغيير في المعنى المقال أو المكتوب. إن هذه اللغة هي اللغة الأبوية المحافظة، بكل ما في الكلمة من معنى، إذ إنها، بانغلاقها على نفسها وتمسكها بأنماطها وأشكالها التقليدية، تحمي نظاماً (فكرياً) يرفض التغيير ولا يقبل إلا ما ينسجم مع قيمه وأهدافه ومعانيه.

لهذا ليس مستغرباً أن تحاول هذه اللغة منع الخلق والإبداع وتشجيع الحفظ والتكرار ووضع النص التراثي فوق كل نص. لذلك كان أحب النصوص على القارىء التقليدي (القارىء الناعس) الشعر الكلاسيكي المقفّى، الذي تبرز فيه خصائص الكتابة التقليدية ومقالها الأبوي بأوضح أشكالها. فالشعر المقفّى ينقل صوراً وأصداء معهودة محببة ولا يقود إلى اليقظة أو الوعي الذاتي المُتعب. ذلك أن اللغة التقليدية تركز اهتمامها على الكلمة (الرمز) لا على المعنى، أي، بالتعبير اللساني الحديث، على الدال (signifier) لا على المدلول (signified). بهذا، فإن الكلمة لا تسبق المعنى وحسب بل تتخطاه، الأمر الذي كثيراً ما يؤدي إلى تعطيل التواصل العقلاني الواضح بين المتحدثين. إن التواصل في الكتابة التقليدية يقوم بالأكثر على إشارات وشعارات ترددها النصوص تلقائياً على أنواعها كافة، من خطب الجمعة وافتتاحيات الصحف إلى المقالات والأبحاث «العلمية». هنا يغيب المعنى وراء فن البلاغة ويصبح الأسلوب موضوع النص وهمّه. من هنا كان المقال الأبوي التقليدي أقرب إلى الوعي العام وثقافته التقليدية من المقال النقدي الحديث، فهو يثير العاطفة ويخدّر الشعور ولا يتطلب المجهود الفكري الذي يتطلبه الوعي الذاتي.

- ١٣ -

من جهة أخرى، ما موقفنا إزاء الخطابات أو المقالات اللاثورية، الخطاب الليبرالي مثلاً أو الخطاب الأدبي أو الخطاب العلمي، أو حتى الخطاب المحافظ؟ هل نرفضها كلها باسم الخطاب الثوري الواحد الشامل؟ بتعبير أدق، هل بإمكاننا الخروج من تعسف المنظور الواحد، وهل باستطاعتنا الانفتاح على الخطابات اللاثورية دون التنازل، في الوقت نفسه، عن الخطاب الثوري؟

النقطة الأساسية التي أود التشديد عليها هي أن الشرط الأول لضمان الحرية الاجتماعية، فكراً وممارسة، هو إطاحة الهيمنة الكلية لأي خطاب، بما فيه الخطاب

العلماني أو الاشتراكي الثوري. إن الانجازات الديمقراطية التي تم تحقيقها في المئة سنة الأخيرة في عدد من البلدان العربية هي، على قلتها، انجازات مهمة يجب الحفاظ عليها وعدم التخلي عنها. ما الفائدة من البدء كل مرة (عند قيام «ثورة» أو انبثاق تيار فكري أو سياسي جديد) من نقطة انطلاق جديدة تحذف كل ما سبقها لتنطلق من جديد نحو الحل الشامل الكلي! إن «قلب صفحة جديدة» ونسيان الماضي كل مرة لن يؤدي إلا إلى الاستمرار في قلب الصفحات وتكرار الأخطاء والمراوحة الاجتماعية، وبالتالي إلى البقاء في الحالة عينها. لهذا ليس غريباً أن يبقى واقعنا الاجتماعي وبنيته الأساسية على ما هما عليه في المئة سنة الأخيرة دون أن يتغيّر منهما إلا السطح والقشور. لهذا أقول إن التراث المهم ليس التراث العتيق الذي يعود بنا مئات السنين إلى الوراء، بل التراث الجديد الذي صنعته الأزمنة الحديثة، في حياة الجيل السابق والجيل أو الجيلين قبله، والذي صنعنا وصنع الواقع الذي نحياه. بهذا فإن التراث الذي ينبغي دراسته والحفاظ على إنجازاته هو، في المكان الأول، التراث الذي صنعته الأجيال الثلاثة أو الأربعة الماضية. بهذا يصبح بإمكاننا إقامة قاعدة اجتماعية متينة فوق هذا التراث، نبني عليها ونوسع أطرها مما يمكننا من تجاوز الأحلام الخطابية كلها من ثورية أو أصولية أو غربوية. كثيراً ما ننسى أننا ما زلنا مجتمعاً متخلفاً لا يمكنه الخروج من حالة الجهل والضعف بمجرد «ثورة» أو «انقلاب»، بل علينا العمل المستمر لفترة طويلة قد تمتد إلى جيل أو جيلين أو أكثر. ان وعياً زمنياً كهذا يحررنا من عبودية الأحلام الطوباوية وأماني المستقبل البعيد ويدفعنا إلى الانصراف إلى الحاضر القائم وإلى المستقبل الآتي القريب. فلا نعود نتحدث عن التراث والمستقبل من خلال معميات الماضي السحيق وأبعاد المستقبل المجهول، بل نركز قوانا على الواقع التاريخي المعاش بدءاً بهذه اللحظة الكريهة العفنة.

نعيد القول: فقط من خلال القبض على ناصية الحاضر والعمل منه وفيه، كما قال كامو، يمكننا خدمة المستقبل واستيعاب الماضي وامتلاك التاريخ في آن. أما العودة إلى الوراء، إلى عصر ذهبي مضى، أو القفز إلى الأمام باتجاه عصر ذهبي آت، فلن يؤديا إلا إلى الشلل وتعثر العمل الفعلي، وهيمنة الخطابات الغيبية، والعجز عن التمييز بين الواقع والخيال، بين الحلم والتاريخ.

لقد دخلت الإنسانية في مرحلة تاريخية جديدة، لا يمكن للحياة أن تعاش فيها على مستوى إنساني صحيح، إلا إذا تأمنت فيها الحريات الديمقراطية والعدالة الاجتماعية. وفي غياب الحريات والحقوق الأساسية لا يمكن لأي مجتمع أن يحقق أهدافه الإنسانية، بل يبقى على الصعيد اللاإنساني، كما في مجتمعات النزاع والافتراس، تحكمه السلطات الغاشمة والارادات الجزئية، ويكون الإنسان فيه مخلوقاً

ناقصاً عاجزاً عن تحقيق إمكاناته الإنسانية. لهذا لم يعد التخلف مجرد وضع اقتصادي أو سياسي، بل أصبح نظاماً وحشياً ونمطاً من العيش الحيواني اللاإنساني. إن الإنسان العربي، في الواقع العربي الراهن، يعيش في نظام وعلى صعيد دون المستوى المقبول. ليس من الصعب ازاء هذا الواقع الرهيب تفهم مسلك الذين فقدوا الأمل بالحاضر والمستقبل على السواء فتخلوا عن ثقتهم بالتاريخ والتغيير، ولجأوا إلى التراثية والدين وإلى الحياة الجوّانية والعيش الانتهازي، والهجرة والتخلي عن الوطن ومسقط الرأس.

- ١٤ -

لقد أدى فشل «الثورة»، إضافة إلى الموقف النقدي العلماني، إلى ثلاثة أنواع من المواقف: الأول، موقف اليأس من الثورة و«التخلي عن السياسة»؛ والثاني، موقف الشك إزاء الفكر العلماني والتوجه نحو التراث والدين؛ أما الموقف الثالث، فهو موقف الانتهازية والانصراف عن السياسة والتراث معاً، ورفض التعرف إلا إلى المصلحة الذاتية واتخاذ الأفكار والعقائد وسيلة لتحقيق هذه المصلحة.

إلا أن المقال الثوري لا يزول بسبب هيمنة التيارات اليائسة أو المشككة أو الانتهازية أو الهروبية في صفوف المثقفين، بل يستمر على شكل قوة موضوعية تكمن في صميم البنية الاجتماعية، ولا تلبث أن تظهر بأشكال سياسية وفكرية غير متوقعة.

أود أن اتعرض هنا باختصار لموضوع الماركسية العربية، أحد أهم التيارات السياسية والفكرية في الوطن العربي منذ منتصف القرن العشرين. إن فشل الماركسية العربية وتقوقعها في الحياة السياسية والفكرية العربية يعود في المكان الأول إلى تذبذب المثقفين اليساريين العرب في الستينات والسبعينات، وإلى مواقفهم الضعيفة إزاء القضايا الفكرية والايديولوجية، بخاصة بعد حرب عام ١٩٦٧ وانبثاق وعي ثوري واسع على صعيد الجماهير العربية. كلنا يذكر رياح الفكر الماركسي الثوري التي هبّت بعد قيام «الثورة» الفلسطينية التي رفعت شعارات التحرير والتغيير الجذري لا في فلسطين وحسب بل في كل أنحاء الوطن العربي. غير أن تلك اللحظة التاريخية تبددت، ولم يبق منها أثر إلا صدى الشعارات الثورية، وتخلى المثقفون عن «الثورة» كما تتخلى الجرذان عن سفينة توشك على الغرق، ولجأوا إلى المواقف اليائسة والمتهربة التي ذكرتها أعلاه. فمنهم من هاجر (داخلياً أو إلى الخارج)، ومنهم من ركب سفينة الأصوليين، ومنهم من انخرط في صفوف السلطة أو في خدمة أهل النفط.

هكذا كانت الحال في مرحلة ما بعد الثورة، من أوائل السبعينات إلى مطلع الثمانينات. في أواخر هذه المرحلة أخذ فكر جديد يتبلور في أعماق الوعي الإجتماعي

نتيجة لما كان يجري في الوطن العربي والعالم الكبير حوله على الصعيدين الفكري والايديولوجي وفي حقل الممارسة السياسية والإجتماعية، في الغرب كما في الشرق الإشتراكي. من هنا انبثق الخطاب الثوري الجديد على شكل خطاب نقدي حضاري **يرفض الشرعيات المطلقة ولا يعترف بمطلب الحقيقة الواحدة الشاملة، ويصر على الاختلاف السياسي والتعددية الفكرية، ويضع حقوق الإنسان والحريات الديمقراطية وقضية المرأة على رأس اهتماماته الفكرية والاجتماعية**. بهذا فهو خطاب جذري لا يقبل اللاهوتيات الساذجة، بما فيها الستالينية والماركسية الأورثوذكسية التقليدية، ويقيم مكانها ماركسية جديدة منفتحة قادرة على استيعاب التيارات الفكرية الطليعية المختلفة وعلى استنباط فكر مبدع يجمع بينها في جدلية متنوّرة تتفاعل مع الفكر الديني والفكر التفكيكي والفكر العلمي التجريبي على السواء. هكذا لا يعود الخطاب الثوري مجرد نظريات وشعارات تنطبق على كل مكان وزمان، بل تعبيراً خلاقاً يتفاعل مع ايجابيات الواقع السياسي والاجتماعي، ويحلل إمكاناته واتجاهاته في ظروفه المحددة ومن خلال قيم وأهداف عملية قابلة للتحقيق. هنا لا يعود مفهوم الثورة مفهوماً مغلقاً يمثل عقيدة مهيمنة يحققها قائد منقذ، أو نخبة عسكرية، أو حزب مسيطر، بل مفهوماً منفتحاً تمارسه فعلياً قطاعات واسعة من الشعب وخطاباً علمانياً يرتكز على الحداثة والتعددية والديمقراطية.

ثانيًا :

الذاتُ في صُورَةِ الآخر

- ١ -

تنبع هذه المحاولة النقدية من نقطة انطلاق تقول إن ما يسمى البحث العلمي (في العلوم الاجتماعية والإنسانية) لا يقوم على الموضوعية أو «الحياد» بل دائماً يرتبط إلى حد أو إلى آخر بمواقف نظرية وطرق منهجية تؤثر تأثيراً كبيراً في النتائج التي يتوصل إليها الباحث في بحوثه العلمية «الموضوعية». إني في هذه المحاولة أرمي إلى تحليل العلاقة بين المنظور (Perspective) الذي ينطلق منه الباحث العلمي وبين النتائج التي يتوصل إليها. ولا أقصد هنا مجرد تفسير هذه العلاقة ووصفها وتحليلها (سأقوم بذلك فيما بعد)، بل أرمي إلى التركيز على أهمية هذه العلاقة بالنسبة إلى طبيعة النتائج التي تُدعى علمية والتي تؤدي إليها على مستوى المعرفة في العلوم الإنسانية والاجتماعية عموماً.

يمكننا، عند تحليل أي موقف أو منظور، أن نميّز فيه بين النزعـة **الايديولوجية** التي ينطوي عليها هذا الموقف (عن وعي أو عن لا وعي) وبين **النظرية والأسلوب المنهجي** الذي ينطلق منهما. لكن هذا التمييز لا يكفي لتحديد طبيعة الموقف (أو المنظور)، فليست النزعة الأيديولوجية هي وحدها التي تسبغ على المواقف صفتها واتجاهها، بل كذلك النظرية (العلمية) نفسها والأسلوب (المنهجي) عينه التي تقوم عليهما هذه المواقف. هنا تكمن النقطة الأساسية التي أودّ تثبيتها في الصفحات التالية:

إن النظرية العلمية ومنهجيتها «الموضوعية» إنما ينبثقان من أرضية لا علمية ولا موضوعية أساساً. بل إنهما يعبّران عن اتجاهات ومعتقدات ومصالح (خفيّة ولا

شعورية) يمكن اظهارها بتفكيك اللغة التي يستعملها الباحثون في أبحاثهم العلمية وبطريقة عرضهم للموضوعات التي يتناولونها، والموضوعات التي يتجنبون تناولها في هذه الأبحاث.

- ٢ -

تتركز نقطة انطلاقنا، إذاً، في تحديد «الموقف» أو «المنظور» الذي يميّز اتجاه الباحث.

من الواضح أن أول ما ينشأ عند تحديد موقف ما هو الانطلاق من نقطة زمانية ومكانية في آن. إني أخّط هذه السطور في زمن معيّن وفي مكان معيّن، أي ضمن خلفية أو أرضية تاريخية محددة يمكن من خلالها تحديد الأطر الفكرية والمفاهيم اللغوية التي تحكم ما أكتب وأقول. وهكذا، على مستوى الممارسة الإنسانية، فإن كل ما نراه وكل ما نستوعبه يحدّد بعاملين مترابطين: عامل الزمان (التاريخ) وعامل المكان (الموقع الجغرافي)، أي عامل الحضارة الاجتماعية وعامل الواقع المادي. أو بكلام آخر، يُحدد بالمؤثرات والعوامل التي ينتجها التاريخ والواقع المادي. بهذا المعنى، فإن مفهوم «الموقف» أو «المنظور» ينفي إمكانية رؤية الأمور من «فوق» أو من «الخارج»، خارج الزمان والمكان، ويؤكد الصفة التاريخية الاجتماعية لكل بحث أو خطاب.

إذا كان ممكناً، بحسب هذا التحديد، التحدث عن منظور علمي غربي، ذي إطار فكري غربي، إزاء معرفة الآخر اللاغربي، فبأي طريقة تتم هذه المعرفة؟ وما هي علاقة الذات الغربية بذات الآخر اللاغربي وكيف يحصل فيها فهم الآخر من ضمن هذه العلاقة؟

بهذا المعنى نتساءل: هل بإمكاننا التحدث عن معرفة غربية مميزة تنطلق من منظور أو موقف غربي مميّز، أي عن معرفة من المعارف المختلفة حضارياً وتاريخياً، لا عن معرفة «علمية كلية» كالتي تقول بها العلوم الاجتماعية والإنسانية كما تلقناها في الغرب؟

إذا كان ممكناً التحدث عن منظور علمي غربي ومعرفة علمية (اجتماعية إنسانية) تميّز العهد الكولونيالي الاستعماري، فما هو النمط الذي يميّز العهد الذي يليه، عهد انحسار الاستعمار وبدء مرحلة الاستقلال؟ لنذكر هنا أن أنظمة المعرفة وأساليب البحث العلمي في العلوم الإنسانية والإجتماعية هي أنظمة وأساليب غربية في أشكالها كافة، وإن معرفتنا لذاتنا، معرفتنا لتاريخنا ومجتمعنا في القرن العشرين، هي معرفة غربية في صميمها. فالعلوم الإنسانية والإجتماعية في العالم الثالث كلها في العصر

الحديث مستمدة من الغرب. وهي، إضافة إلى ذلك، تنتج وتعيد إنتاج المعرفة الغربية محلياً. من هذا يمكننا تفهم أسباب الرفض المطلق للغرب عند الأصوليين وإصرارهم على العودة إلى الدين والتراث لإستعادة الهوية الأصيلة من خلال معرفة تراثية مستقلة عن كل الأطر والمفاهيم الأجنبية. ومن هذا أيضاً يمكننا استيعاب دور الحركة النقدية العربية الحديثة التي قامت في مطلع عصر النهضة كمحاولة توفيقية بين الاتجاه العلماني الغربي والإتجاه الإسلامي التراثي، ثم تحولت في النصف الثاني من القرن العشرين إلى محاولة نقدية تهدف إلى تجاوز الاتجاهين الغربوي والأصولي، وإقامة موقف فكري مستقل. ويرمي هذا الوعي النقدي العلماني الجديد (وهو لا يزال في مرحلة التطور والنمو) في أحد أهم أنشطته، إلى نقد النمط الغربي الأكاديمي في العلوم الإنسانية والاجتماعية (النمط السائد في المدارس ومعاهد الوطن العربي) والتخلص من هيمنته، وفي الوقت نفسه إلى نقد المنظور التراثي الأصولي العاجز عن القيام بهذه المهمة. وقبل أن نتناول هذه الحركة ونحلّل مضمونها، علينا أولاً أن نحلل النمط الغربي الأكاديمي وخطابه العلمي ومواقفه النظرية والمنهجية بشيء من التفصيل.

- ٣ -

سأحاول أولاً اجراء قراءة نقدية لعدد من النصوص التي تمثل بمجموعها عيّنة أو مثالاً للكتابة العلمية الغربية في الحقول التالية: في التاريخ والانثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم الاجتماع النفسي. وكلها يجسّد في اشكال مختلفة النزعات الثلاث المسيطرة في الأبحاث الأكاديمية الغربية: نزعة الاستشراق (Orientatlism)، نزعة الدراسات القطرية (Area Studies)، ونزعة الليبرالية الإنسانية (Humanism). أما أصحاب الدراسات التي اخترتها فهم: اندريه سرفيه (André Servier)، ورفائيل بتاي (Raphael Patai)، وكارلتون كون (Carlton Coon)، وكليفورد غيرتز (Clifford Geertz)، وغوستاف فون غرونيباوم (Gustav von Grunebaum)، وبرنارد لويس (Bernard Lewis).

تتجنب هذه القراءة التمييز بين ما يدعى القارىء «العادي» والقارىء «المتخصص»، وتنطلق من منظور عربي مستقل يتناول الأطر والمسلمات الفكرية الغربية من موقف نقدي جذري. وهي في الوقت نفسه قراءة واعية ذاتياً، بمعنى أنها ترفض الانغلاق على نفسها، كما تفعل القراءات التقليدية والسلفية، وتصرّ على استقلالها الفكري المنهجي حتى في استعمالها لمفاهيم والمصطلحات الغربية أو التراثية، وتنطلق من الموقع المعاكس للقراءة الغربية بحيث يصبح «الآخر» (موضوع النص الغربي) «أنا» واعية لذاتها وللآخر.

- ٤ -

أتناول فيما يلي نصّين يمثلان ما أقصده بالبحث العلمي الاستعماري أحسن تمثيل: النص الأول دراسة سيكولوجية للكاتب الفرنسي أندريه سرفيه نشرت بعد الحرب العالمية الأولى مباشرة بعنوان **سيكولوجية المسلمين**[(١)]؛ والثاني بحث انثروبولوجي للكاتب اليهودي رفائيل بتاي صدر في مطلع السبعينات بالإنكليزية بعنوان **العقل العربي**[(٢)]. وعلى الرغم من أن الكاتبين يتناولان الموضوع نفسه ـ المجتمع العربي والثقافة الإسلامية ـ فكل منهما يستعمل تعابير و«لغة» تختلف عن الآخر، تنسجم مع الفترة والظروف التاريخية المنبثقة عنها. فأندريه سرفيه يمثل عقلية فترة الاستعمار الأوروبي التي كان يحتل بها الآخر اللاغربي منزلة منخفضة بالنسبة إلى الذات الغربية المسيطرة، عقلية مترفعة لا يصل الشك إلى شرعيتها أو إلى تفسيراتها «العلمية». وكما يقول لوي برتراند في مقدمته، لكتاب اندريه سرفيه، ان الدراسة لا تشكل خدمة كبيرة للمعرفة التاريخية وحسب، بل إنها «تنوّر السكان المحليين (العرب والمسلمين)، فيما يتعلق بتاريخهم»[(٣)].

تنطلق الدراسة الأولى من اعتبارين أساسيين: من دونية الآخر العربي المحتل، وفوقية الذات الأوروبية المحتلة. فالعرب لا يملكون «ثقافة مستقلة وما يعرف بالثقافة العربية ليس إلا ثقافة مستعارة» نقلها العرب عن الشعوب الأخرى: «لقد نقل العرب ثقافتهم كلها عن الأمم الأخرى، بما فيها الأدب، والفن، والعلوم، وحتى الديانة. وبمرور هذه الثقافة من خلال العقل العربي الضيق، العاجز عن التصور الفلسفي الشامل، تشوهت هذه الثقافة وأفسدت بكامل فروعها»[(٤)]. أما الإسلام، فهو بحسب تعبير سرفيه، «ليس إلا مجموعة من التقاليد المسيحية اليونانية واللاتينية، جرّدت من شكلها الشعري، ومن معانيها الرمزية والفلسفية، فنتج من ذلك عقيدة متحجرة باردة في شكل نظرية هندسية تقول: الله، النبي، الإنسان»[(٥)].

من السهل تصور مدى غضب مثقفي الجيل العربي السابق إزاء هذا النوع من «البحث العلمي»، ومن السهل تفهم الجهد الذي بذلوه في دحض هذا التهجم بإبراز عظمة التاريخ العربي والإسلامي... إلخ. إن النزعة التبريرية والهجومية المعاكسة التي طغت على الكتابات التاريخية العربية في النصف الأول من القرن العشرين ما هي إلا ردة فعل للبحث «العلمي» الاستعماري الذي يمثله كتاب سرفيه وغيره من الباحثين الغربيين في تلك الفترة من الاستعمار الغربي.

---

(١) André Servier, *Islam and the Psychology of the Musulman,* translated from French by A.S. Moss - Blundell (London: Chapman and Hall, Ltd., 1924).

(٢) Raphael Patai, *The Arab Mind* (New York: Scribner, 1973).

(٣) Servier, Ibid., p. vii.

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٢.

اتبعت الكتابة الغربية حول التاريخ العربي والحضارة الإسلامية بعد نهاية الحرب العالمية الثانية وبدء عصر الاستقلال، أسلوباً مختلفاً، أكثر رفاهية وأقل تهجماً مفتوحاً في أسلوبها من الأسلوب الاستعماري القديم. من هنا يختلف كتاب رفائيل بتاي العقل العربي عن نص أندريه سيرفيه بتعابيره العلمية ومقاربته الانثروبولوجية التي تسبغ عليه صبغة الموضوعية والتجرد الفكري. لكنه ينبثق، مثل كتاب سرفيه تماماً، من موقف السلطة الغربية الاستعمارية المهيمنة. فقد وضع بتاي كتابه في نشوة الانتصار الاسرائيلي بعد حرب عام ١٩٦٧، وتظهر هذه النشوة بنزعة التعالي والسيطرة (إزاء الآخر المغلوب والمحتل) نفسها التي طغت في كتاب سرفيه بشكل مباشر وواضح.

ما يميّز كتابة بتاي، هو اليقين بأن معرفة تاريخ الآخر ومعرفة ثقافته و«نفسيته» هي أمر سهل التحقيق. فما أخضع بالقوة يمكن أيضاً اخضاعه بالمعرفة، والهيمنة على صعيد السلطة تكتمل عندما تتم على صعيد الفهم أيضاً. إن المعرفة التي يتم الفهم من خلالها هي حصيلة أحداث وأوضاع تاريخية محددة وتقوم على مقولات ماهوية شاملة تظهر الآخر باختلافه الشامل عن الذات العارفة المهيمنة.

يعتبر بتاي نفسه عالماً اجتماعياً «يفهم» العقلية العربية من الداخل، فتراه يستشهد بالأقوال والنصوص العربية في كل مناسبة. وهو يعلمنا في مقدمة كتابه أنه درس العربية في جامعة برسلاو «ساعتين في الأسبوع» على يد المستشرق الألماني الشهير كارل بروكلمان، وإنه فيما بعد درس العربية و«درّسها في مدرسة ثانوية في تلبيوت» بالقرب من القدس. والغريب أنه في كتابه لا يشير إلى أي مرجع عربي. فهو يستشهد إما بالكلام المرويّ وإما بالترجمات المستقاة عن المراجع الثانوية. وما يجمع بين هذه الشهادات ليس المعنى المحدد بل الانطباع العام الذي تنقله هذه النصوص عن «طبيعة» الحضارة العربية أو ما يسمّيه «عقليتها».

يستشهد، مثلاً، بالقول الشائع: «أنا وأخوتي ضد إبن عمي، أنا وإخوتي وأبناء عمي ضد الغريب». ويقول آخر: «حتى لو خرجت دودة الجوع من فمي فلن أنقص من قيمة نفسي» (أي بطلب الإحسان)[٦]. ويقول معلقاً: «إن دراسة مثل هذه الأقوال الشائعة تقدم لنا نظرة شعبية ساحرة عن الشخصية العربية ونظام القيم السائد في المسلك الشخصي»[٧].

ثم يستشهد بأقوال أفراد عرب له معرفة شخصية بهم، أحدهم عبد العزيز الزعبي، العميل الإسرائيلي و«نائب وزير الصحة في الحكومة الإسرائيلية»، الذي

---

(٦) Patai, *The Arab Mind*, p. 12.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٢.

يحدثه عن «النزعة العاطفية» عند العرب. ويترجم لنا بتاي كلمات السيد زعبي بدقة، لا للحكمة الفذة التي تنقلها إلينا هذه الكلمات بل للصورة التي تقدمها عن «نسق السلوك» العربي و«السيكولوجية» (العقلية) العربية. يقول السيد زعبي إن إحدى الصفات السيئة عند العرب نزعتهم في تضخيم الأمور: « قلوبنا تعمل بدل عقولنا، فتضخم محبتنا إذا أحببنا وتضخم كراهيتنا إن كرهنا. إننا عاطفيون ولا نقدر على التحليل العقلي الهادىء. إننا نضخم قيمة الشرف على حساب الحاجة الضرورية. إننا نرغب اشياء نعتقد أنها موجودة، ولا وجود لها إلا في مخيلتنا»[٨]. والواضح أن ما يريده بتاي من وراء الاستشهاد بكلام الزعبي هو تثبيت الصفة شبه المرضية التي يتعامل فيها العربي مع الواقع، والتي عبّر عنها فرويد في نظرية «التفكير الرغبوي» (Wishful Thinking)، ويقول ان «العقل العربي» يشكل بنية ساكنة (Passive) لا فاعلة، وإن اللغة العربية التي تعكس «العقلية» العربية تقوم على «العاطفة» و«الغلو» و«الترديد»... الخ. وإن الإنسان العربي سجين هذه العقلية ولغتها، حتى لو درس تاريخ الحضارات الأخرى وتمكن من ثقافة ولغة أجنبيتين، ويقول: «على الرغم أن بعض الباحثين والمثقفين العرب قد تمكنوا من تعلم لغة أجنبية وقواعدها ومن تذوق روحها الأدبية، فإن معظم هؤلاء ما زال عاجزاً عن التخلص كلياً من نزعة المبالغة حتى عندما يكتب بلغة أوروبية»[٩].

والنتيجة التي يتوصل إليها هي أن الفكر العربي هو دون الفكر الغربي في تفهمه للواقع وفي تفاعله مع الواقع[١٠].

ـ ٥ ـ

لننتقل الآن إلى قراءة بحثين مختلفين في حقل الانثروبولوجيا الامريكية في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، فترة الهيمنة الأمريكية و«العالم الحر»، كما يتجسدان في كتابة كارلتون كون وكليفورد غيرتز.

صدر كتاب كارلتون كون **القافلة: قصة الشرق الأوسط**[١١]، وفيه تبرز علاقة الغرب بالآخر اللاغربي، لا من حيث هي علاقة سيطرة استعمارية مباشرة، كما كانت الحال بالنسبة إلى سرفيه، بل من حيث هي علاقة «تقدّم» و«تخلف»، أي علاقة الغرب الصناعي المتقدم بالعالم الثالث المتخلف. تختفي في نص كارلتون كون الايديولوجية الاستعمارية التهجمية الواضحة ويحل مكانها ايديولوجية متخفية وراء الاصطلاحات التقنية والمفاهيم العلمية الموضوعية.

---

(٨) المصدر نفسه، ص٥٢.

(٩) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣١١.

(١١) Carleton Stevens Coon, *Caravan: The Story of the Middle East* (New York: Holt, Rinehart, 1951).

وهكذا تظهر في هذا المنظور الصورة نفسها تقريباً للمجتمع العربي التي تظهر في النص المهيمن الممثل بنص سرفيه وبتاي، إنما بألوان أخفت وأقل حدة. فيصف كون المجتمع العربي بأنه مجتمع فسيفسائي، أي مجتمع تنقصه الوحدة والانسجام وتحكمه التناقضات البنيوية الناتجة من تركيبه القبلي والطائفي والاثني، على عكس المجتمع الغربي الحديث بوحدته وتماسكه وتجاوزه الفروقات الإجتماعية السابقة للحداثة. بهذا تصبح مفاهيم «القبلية» و«الطائفية» و«الجماعة الإثنية»، و«القرية»، و«الفلاح»، و«البداوة». . . إلخ مفاهيم ذات دلالات أساسية في التحليل الإجتماعي والحضاري لهذه المجتمعات «المتخلفة»، التي تظهر هنا على شكل بنى مشتقة لا يجمع بينها نقطة مركزية كما في المجتمعات الغربية الحديثة، ويبدو فيها الأفراد والجماعات دون هوية متميزة خارج الهوية التقليدية (القبلية أو الدينية أو الإثنية). ويحدّد كون الاختلاف بين المجتمعات الفسيفسائية المتخلفة والمجتمعات الغربية الحديثة بالمقابلة فيما بينها، فيجد أن مصدر الاختلاف (مصدر التخلف) إنما هو فقدان الصفات التي يتمتع بها الغرب (الصناعة، الحداثة، الحضارة العلمية. . . إلخ)، ويقول إنه لا يمكن للبلدان المتخلفة تجاوز تخلفها إلا بـ«التحديث» على النمط الغربي، فيتوصل إلى تعبيره المجازي، «القافلة»، في وصف المجتمعات «الأخرى» التي ما زالت تسير، كالقافلة في الصحراء، سيراً بطيئاً نحو الهدف المرغوب وهو المدنية الغربية على نمطها الأمريكي.

إن المفهوم المركزي في تحليل كون هو مفهوم التحجر الاجتماعي (Changelessness) الذي يجد تجسيده الأقصى في البنية الفسيفسائية. وكون لا تهمه الظاهرة الأساسية في المجتمعات المعاصرة، ظاهرة التغيير الاجتماعي التي سادت العالم الثالث بعد الحرب العالمية الثانية، فهو يركز اهتمامه على المجتمع التقليدي الساكن اللامتحرك، ولا يتعرض للقضايا والإشكاليات التي يطرحها، على حدّ تعبيره، إلا أولئك «المتأثرون بالغرب»[١٢]. وهو يضع كلمة مثقفين بين هلالين لأنها ترمز بنظره إلى فئة اجتماعية لا تمثل المجتمع التقليدي «الشرقي» «العريق في حكمته»، بل تثور عليه وترمي إلى تغييره[١٣]. وهو لا يفهم القضايا التي تثيرها هذه الفئة، فالقومية والإشتراكية والوحدة بالنسبة إليه مجرد شعارات تمثّل الثورة والفوضى الإجتماعية. إنه يريد أن يعرف مدى التأثير الذي تتركه «السيارة والسينما والنظام البرلماني والراديو» في المجتمع التقليدي لا أن يحلل الإشكالات التي يدور حولها نقاش المثقفين.

بهذا يتخذ كون إزاء المجتمع العربي الموقف الانثروبولوجي الكلاسيكي القائم

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٩.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.

على التحليل اللاتاريخي لما يسمى الأنظمة أو الأنماط الرمزية في المجتمعات المتخلفة. من هذا المنظور يبرز، بدل المجتمع الذي يعيشه أعضاؤه أزمات ومعاناة وتمزّق وتغيير، مجتمع آخر «ذو توازن داخلي» تحكمه «أجهزة تلقائية» تنبثق من نمط انتاج يقوم على «توزيع خماسي للعمل». في هذا «التوزيع الخماسي» يجد الفرد عمله دون اختيار واعٍ، ويشارك في مجهود عام يشكل، بنظر كون، أفضل استثمار للأرض على المستوىً التقليدي السابق للتقانة الحديثة[14]. وبهذا ينتهي كون إلى إبراز صورة للآخر العربي تختلف عن صور الذات الغربية إلى درجة تصبح فيها الهوة التي تفرق ما بينهما مستحيلة العبور. فيقول، مثلاً، إن «العقلية» العربية غير قادرة الآن و«إلى أمد بعيد» أن تستوعب نمط السلوك الغربي: «إنهم [أي العرب] يتعجبون للطريقة التي نتصرف بها، فهم لا يفهمون لماذا نقود سيارات الجيب والشاحنات بأنفسنا، ونرتدي السراويل القذرة والممزقة ونشارك بعمليات الحفر، ونكون دائماً في حالة من الحركة الدائمة. [نحن] رسل الغرب الذي لا يمكن فهمه»[15].

وإلى من يتوجه كارلتون كون في كتابه؟

ليس إلى الذين «يهمهم موضوع» الشرق الأوسط أو إلى من «يعزمون على السفر إلى الشرق الأوسط» وحسب، بل إلى أولئك الذين يديرون شؤون «السياسة الخارجية الامريكية في المنطقة»[16]. أي انه لا يكتب للأكاديمي ولرجل الأعمال فقط بل لصانع السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط أيضاً.

أما فيما يتعلق بالقضايا الداخلية، فيحاول أن يكون «محايدا»، فيقول إن المذهبين «السنّي والشيعي متساويان بالحق والفضيلة». وفيما يتعلق بالمشاكل بين المواطنين الإسرائيليين ومواطني الأقطار العربية، فلا «شأن لي بها»[17].

وما الذي له شأن بها؟ «تمكين أولئك الذين يخططون لبناء السدود وأولئك الذين يهدفون إلى استثمار أموالهم في الصناعة ويحسبون تكاليف العمل المحلي والقدرات المحلية» على فهم السكان المحليين «الذين سيتعاملون معهم مباشرة أو من خلال عملائهم المحليين، كما هم في الواقع»[18].

أما كليفورد غيرتز، أحد أهم الانثروبولوجيين الامريكيين في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، فيتفوق على كارلتون كون بعمق كتاباته ونفوذ نظرته إلى «الآخر» الإسلامي. وقد حقّق غيرتز في كتابه مشاهدة الاسلام: التطور الديني في المغرب

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٨.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.
(١٧) المصدر نفسه.
(١٨) المصدر نفسه.

واندونيسيا[19]، نوعاً جديداً من الكتابة الانثروبولوجية الأكاديمية. ويعالج غيرتز في هذا الكتاب مجتمعين إسلاميين تقليديين يقع أحدهما في أقصى العالم الإسلامي شرقاً والآخر في أقصاه غرباً، في مشاهدة «مكثفة» يظهر فيها طبيعة «التنازع الداخلي» التي يعانيها هذان المجتمعان المختلفان من جراء النزاع «بين الأصولية الإسلامية والحداثة المنقولة»، الذي يصعب على الغربي «أن يفهمه تماماً». ويصف غيرتز هذا النزاع من حيث هو تضارب بين النزعة الدينية والنزعة العلمانية (اللائكية) من جهة وبين النظرية الفكرية والممارسة الاجتماعية من جهة أخرى. ويحاول أن يسبغ على نتائج تحليلية أبعاداً فكرية عميقة باستعمال لغة مرهفة وأسلوب معقّد، معلناً أنه يرمي إلى تجنب «الموقف النسبي بعقليته السطحية، من جهة، والاتجاه المادي بطغيانه من جهة أخرى»، متخذاً موقفاً فوقياً متعالياً[20]، تقليدياً بمنهجه وتفكيره. يحصر غيرتز اهتمامه، مثل بتاي وغيره من المستشرقين، بالإسلام التقليدي المحافظ، ولا يعطي كثيراً من الأهمية إلى «المثقفين الغربويين». وبابتعاده المقصود عن الانهماكات القومية والثورية يبعد نفسه، كما فعل كارلتون كون، عن جميع القضايا الأساسية التي تشغل بالفعل المجتمع العربي والإسلامي المعاصر، إن في أندونيسيا أو في المغرب. فيظهر العرب والمسلمون في تحليله بالمظهر التقليدي «المشرقي» فقط. ويقول غيرتز: «ان يتراجع المرء خطوة إلى الوراء لكي يقفز إلى الأمام فأمر طبيعي في عملية التغير الحضاري [الأوروبي]. لكن الشعوب الإسلامية تعتقد أنها بذلك إنما تقفز فعلاً إلى الأمام»[21]. ثم يقصّ حكاية، كما يفعل بتاي، ليبرهن على هذا، ملخصها أنه التقى بعالم مسلم وأخبره هذا أن في القرآن توجد كل المعارف الإنسانية، بما فيها حقوق الإنسان وأسرار العلم النووي، فيتوصل غيرتز إلى النتيجة التالية: «بهذا يعرض الإسلام نفسه بديلاً عن الحداثة، دون أن يعرّض نفسه لمتطلبات الحداثة، فيقدم ما لا يستطيع عليه وما لا يقدر على فهمه»[22].

إن مشكلة غيرتز لا تكمن في نقص بمعرفته للواقع العربي والإسلامي، كما هي الحال بالنسبة إلى سيرفيه مثلاً، بل تنبثق من طبيعة توجهه الفكري في تناول الإسلام والحضارة الإسلامية. انه يضع أسلوب التحليل ومقولات التحليل فوق مادة التحليل عينها، أي فوق مادة الإسلام وحضارته. فعملية التحليل الفكري في غيرتز تستمد معناها لا من الموضوع أو المادة التي يتناولها بل من الصوت (اللغة) الذي يقدم فيه تحليله، فيصبح هذا التحليل بمثابة نص حول نص آخر، أي تصوير «للواقع» مصنوع بأسلوب التصوير نفسه.

(١٩) Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, The Terry Lectures; v. 37 (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968).

(٢٠) المصدر نفسه، ص xii.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٢٢) المصدر نفسه.

ليس من بين الدراسات التي تتناول موضوع الحداثة والتحديث أهم من الدراسة التي قام بها الباحث الاجتماعي دانيال ليرنر في كتابه **نهاية المجتمع التقليدي**[٢٣] التي تعكس اتجاه العلوم الاجتماعية الأمريكية في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

يتميّز كتاب ليرنر بنقل اهتمامه من «المجتمع التقليدي» الساكن إلى نقيضه، المجتمع المعاصر المتغيّر. فبالنسبة إليه وإلى أصحاب نظرية الحداثة الأمريكيين عموماً، مثل مارتن ليبست ولوسيان باي وكارل دويتش ووالت راستو وصموئيل هنتنغتن، تنحصر أهمية المجتمع التقليدي بكونه مجرد السياق الاقتصادي والسياسي الذي تحصل فيه تغيرات المجتمع المعاصر. في هذا المنظور يبرز الآخر اللاغربي من خلال التباين الحضاري، بين حضارة غربية مهيمنة وحضارات أخرى متخلفة. يقول ليرنر بكل بساطة: «ما يصبو إليه الشرق الأوسط هو أن يصبح غداً حيث هو الغرب اليوم»[٢٤].

يتوصل ليرنر إلى مفهوم «المجتمع التقليدي» ومفهوم «التحديث» عن طريق المستشرق اليهودي الأمريكي غوستاف فون غرونيباوم الذي ينطلق من موقف التحدي الذي تشكله الحداثة والذي يصفه غرونيباوم بـ «العقلية العلمية [التي] يقف تجاهها الإسلام عاجزاً عن الدفاع عن نفسه»[٢٥]، ويقول إنها دخلت في المجتمع العربي على مستوى الطبقة العليا فقط، وبقي تأثيرها محصوراً بـ «النخبة الغنية»[٢٦]. لكن تأثيرها انتشر بعد نهاية الحرب العالمية الثانية على صعيد واسع بفعل وسائل الاعلام وتناول المجتمع بأسره. وهكذا، على حد تعبير ليرنر، «فإن سبب الفوضى المنتشرة في الشرق الأوسط اليوم هو انتقال فكرة الحداثة من كليات أكسفورد وصالونات باريس إلى محطات الإذاعة ووسائل الإعلام الجماهيرية»[٢٧]. ويرفض ليرنر الدخول في ما يسميه «النقاش حول الثابت المتغيّر» لكي يركز على ما يصفه بـ «التجربة الشخصية للتحول الاجتماعي»[٢٨]. ورغم اعترافه بأن وراء التحولات الاجتماعية عقب الحرب العالمية الثانية «تيارات تاريخية كبرى»، فإنه لا يتناول هذه التيارات التاريخية بل يركز على التوجهات الفردية والسيكولوجية في تحليله. فالحداثة بالنسبة إلى ليرنر ليست إلا نوعا من «الغربوية» (Westernization) وهو يستعمل تعبير الحداثة بدلاً عن تعبير «الغربنة» لأسباب

---

(٢٣) Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing in the Middle East* (New York: Free Press, 1958).

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٢٦) المصدر نفسه.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٥ - ٤٦.

سياسية وعملية: «فبعض القادة في الشرق الأوسط يرى أنه من الضروري أحياناً أن يهاجموا السياسة الغربية، وهذا يفسر لماذا تفضل استعمال كلمة تحديث على كلمة غربنة»(٢٩).

ويعتقد ليرنر، ويشاركه في هذا الاعتقاد عدد من أصحاب نظرية الحداثة الأمريكيين، أن عملية التغيير في الشرق الأوسط تجري بصورة أسرع مما ينبغي. ذلك «ان المجددين في الشرق الأوسط يريدون أن يحققوا خلال بضع سنوات ما حققه الغرب في عدة قرون»، وذلك باتباع طرق «خطرة»، مثلاً، بتغذية «الشعور القومي»، وإثارة «الشعور بالعداء الذي خلفه الاستعمار» ورفض «الوصاية الغربية» فيما يقومون به من أعمال(٣٠).

يقدم لنا كتاب ليرنر صورة واضحة ليس عن نظرية التحديث الأمريكية فقط، بل عن الأساليب المنهجية أيضاً التي تستعملها هذه النظرية لتثبيت «علميتها»، كالمسوح الإحصائية والاستفتاءات العامة والمقابلات المركزة والدراسات الميدانية (التي أجريت بإشراف بول لزرفلد وروبرت ميرتون وهما اثنان من أبرز علماء الاجتماع الأمريكيين في فترة الأربعينات والخمسينات. فبالنسبة إلى المقابلات أجريت منها ثلاثمئة مقابلة مطولة في كل من تركيا ولبنان والأردن ومصر وسوريا وإيران، باللغات التركية والعربية والإيرانية حول «استعمال وسائل الإعلام والمواصلات، والمواقف تجاه الأجانب والبلدان الأخرى، ونظرة الناس إلى الحياة، وشؤون أخر تتعلق بالحياة اليومية»(٣١). ويعترف ليرنر بأن المقابلات أتت بمعلومات محدودة لقلة عددها وتوزيعها اللامتوازن «بين النساء والرجال، بين سكان المدن وسكان الريف، بين الذين يقرؤون الصحف ويستمعون إلى الإذاعات والذين لا يقرؤون الصحف ولا يستمعون إلى الإذاعات»(٣٢). ويحاول ليرنر الإجابة عن الأسئلة التالية: «لماذا تسير بعض البلدان (لبنان مثلاً) نحو التغيير بسرعة بينما تسير بلدان أخرى (كايران) ببرود وتقاعس؟ لماذا تمكنت بعض البلدان (تركيا مثلاً) من الحفاظ على توازنها الاجتماعي وعلى تحقيق التغيير الطبقي، بينما فشلت بلدان أخرى (كمصر) في السير نحو الحداثة دون صدمات اجتماعية ونفسية؟»(٣٣).

وهكذا، فإن «الحياد» العلمي الذي يرمي إلى تحقيقه ليرنر في تحليله، يؤدي عملياً إلى موقف لا محايد. فالحل الوحيد، بنظره، لأزمة المجتمع «النامي» أو «المتخلف» في هذا الموقف هو الحداثة على النمط الغربي (الرأسمالي)، وهو موقف محافظ يقوم على ايديولوجية معينة. وبهذا يمكن القول إن نظرية الحداثة الأمريكية كما يعبّر عنها ليرنر، إنما تدعم الواقع السياسي والاجتماعي الراهن من حيث لا تدري، وتقف في وجه التغيير الجذري الذي ترنو إليه شعوب هذه البلدان.

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٦ - ٤٧.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(٣١) المصدر نفسه، ص vii.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ١.
(٣٣) المصدر نفسه، ص viii.

- ٧ -

ننتقل الآن إلى دراستين بقلم اثنين من أبرز المستشرقين المعاصرين هما غوستاف فون غرونيباوم وبرنارد لويس. يتناول غرونيباوم في كتابه **الاسلام الحديث**[٣٤]، وهو مجموعة مقالات وضعها في الخمسينات، المجتمع العربي الحديث وقضاياه المختلفة: الإسلام، القومية العربية، الحداثة... إلخ. أما برنارد لويس فيعالج في كتابه **الساميون والمعادون للسامية**[٣٥]، القضايا نفسها تقريباً، إنما من موقع زمني متقدم، وهو فترة الثمانينات وظروفها المختلفة، كما سنرى.

يركز غرونيباوم في كتابه على النواحي الثقافية والاجتماعية ولا يتعرض مباشرة للأمور السياسية (كما يفعل برنارد لويس بشكل مباشر)، ويعتمد على التحليل التقليدي للغة وعلى بعض مفاهيم علم الإجتماع السائدة في الخمسينات. وهو يحرص، مثل لويس، على إبراز إلمامه بعدد من اللغات الأوروبية والشرقية عارضاً معرفته الواسعة بتاريخ الشعوب الشرقية وثقافاتها، بشكل يبدو فيه أن اهتمامه الأكبر هو ليس موضوع بحثه بل ما يضفي عليه هو من صفات المستشرق الشهير، فيصبح حضور غرونيباوم في النص بأهمية موضوع النص.

أبرز ما يميّز نمط كتابة غرونيباوم برودته العاطفية تجاه الحضارة التي يعالجها، وتعاليه بالنسبة إلى الشعوب التي تمثلها هذه الحضارة. وعلى الرغم من أن موضوعه العرب في الأزمنة الحديثة، فتراه يميل إلى القرون السالفة، فيشعر القارىء أن المؤلف يفضّل العرب الأموات على العرب الأحياء، والمسلمين الأتراك أو الإيرانيين على المسلمين العرب. وهو يركز في مقاربته التحليلية على الرموز والأنماط المجرّدة، فلا يعير الإنسان العربي أو المسلم، في أوضاعه الحيوية المعاشة، اهتماماً كبيراً، كأن الإنسان، في هذا المنظور، عامل ثانوي وكأن النظريات حول الإنسان وأنماط حياته هي الأمر الأساسي والمركزي.

وفيما يلي مثال عن أسلوب غرونيباوم التهكمي المتعالي:

«يمكن القول إن القومية العربية ذات صلة بالديمقراطية والتطلعات الديمقراطية في تطورها التاريخي، إن لم يكن في حقيقة تركيبها. إن [العرب] مجموعة من البشر تعيش في المنطقة الممتدة من الخليج الفارسي إلى المحيط الأطلسي، منطقة تتميز بصفات جغرافية متشابهة وإمكانات اقتصادية كبيرة. ويشكّل [العرب] جنساً فتياً تعود أصوله إلى خليط عنصري متجانس عجنه الإسلام. ولا يوجد

---

(٣٤) Gustav Edmond Von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1962).

(٣٥) Bernard Lewis, *Semites and Anti - Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice* (New York: W. W. Norton, 1986).

في داخل هذه المجموعة البشرية أي شعور بالتفرقة العنصرية، فقد أدّى اختلاط الدم إلى وحدة المواهب الذهنية والنفسية رغم التنوع الفيزيولوجي. من هنا، فإن «الجنس» العربي كثير الإنتاج، كبير الشجاعة، شديد الحماسة، قادر على الحزم والصبر، ومسيّر بروح العدالة. أما لغته فتتفوّق تفوقاً تاماً على جميع اللغات الأخرى، الأمر الذي يسبغ عليها دوراً حضارياً عظيماً. كذلك فإن الإسلام يسبغ [على القومية العربية] في تكوينه لمفهوم العروبة قيماً روحية ترفعها فوق مادية الغرب. أما التشرذم الداخلي والفروقات الطائفية والقبلية، فسببها الجهل والتدخل الأجنبي. زد على ذلك الادعاء (بدرجات مختلفة من الثقة) بأن الصفات الأساسية للحضارة الغربية إنما مصدرها العرب والإسلام. والعرب هم من حيث مكانتهم المركزية في الإسلام شعب مختار [Chosen People]. بهذا نرى كيف يصوغ العرب نماذجهم التاريخية ثم يعيدون صياغتها، لإقامة آمال المستقبل وطموحاته على أساس إنجازات الماضي»(٣٦).

ما يريد غرونيباوم قوله هو أن «القومية العربية» و«الديمقراطية» لا يجمعهما أي رباط، وأن «المزيج العنصري» والمفاهيم العنصرية الساذجة التي يستعملها القوميون العرب تشكل أساس النظرية القومية العربية، وأن النظرة المبالغ فيها إلى اللغة العربية والحضارة العربية والإسلامية تدفع العرب إلى تقويم أنفسهم وحضارتهم تقويماً غير واقعي ومبالغاً فيه. وعندما يجابه العرب ضعفهم وانقساماتهم يعزون ذلك إلى «الجهل» و«التدخل الأجنبي» وليس إلى الأسباب الحقيقية التي تفسخ المجتمع العربي إلى «طوائف» و«قبائل»، فيعوض العرب عن شعورهم بالضعف والتخلف بإدعائهم أنهم «منبع الحضارة الغربية» «فيشعرون أنهم شعباً مختاراً». وبهذا يرسم العرب الماضي والتاريخ كما تمليه عليهم «آمالهم وطموحاتهم»، فهم لا يستطيعون رؤية المستقبل إلا من خلال الماضي الذي يخترعونه لأنفسهم.

- ٨ -

بعد انتصار إسرائيل الساحق في حرب عام ١٩٦٧، مرّ برنارد لويس (كما مرّ عدد من الكتّاب والباحثين اليهود في أوروبا وأمريكا) في تجربة نفسية أدّت به إلى إعادة النظر بموقفه إزاء اسرائيل والصهيونية، وازاء العرب والتاريخ العربي: فبعد انتصار إسرائيل وتحولها إلى قوة عسكرية مهيمنة في المنطقة، أخذ التاريخ العربي المعاصر يبدو للويس على شكل مختلف عن السابق. أصبح يرى التاريخ العربي من موقع القوة، وأخذ تحليله لعصر النهضة والتحولات السياسية في الوطن العربي في العصر الحديث طابعاً مختلفاً: فهو يدّعي الآن أن هذه التحولات لم تحدث بتأثير النظريات الديمقراطية والنظام البرلماني في بريطانيا وفرنسا (كما يقول معظم المؤرخين) بل بتأثير النظريات الاستبدادية والفاشية في ألمانيا وإيطاليا. ويعود إلى أن «الأوضاع في ألمانيا، وبخاصة في القرن التاسع عشر، كانت شبيهة كل الشبه بالأوضاع في الشرق الأوسط من حيث

(٣٦) Von Grunebaum, Ibid., pp. 211 - 212.

التضارب الإثني والتفسخ السياسي. ولهذا فقد كانت القومية الجرمانية أقرب إلى الفهم وأحب إلى النفس من القوميتين الافرنسية والبريطانية»[٣٧]. ويقدم البرهان على ذلك أنه في الثلاثينات والأربعينات «أسست الأحزاب النازية والفاشية، ومنظمات الشباب العسكرية ذات القمصان الملونة، والنظام العسكري، تحت قيادة الفرد الواحد» في سوريا ولبنان ومصر والعراق[٣٨]. وكانت الايديولوجية النازية، لا الديمقراطية الليبرالية أو البرلمانية، هي النظرية المهيمنة في الفكر والممارسة السياسية في هذه البلدان. وينقل لويس، بسرور واضح، عن السياسي السوري سامي الجندي قوله: «كنا جميعاً عنصريين ومعجبين بالنظام النازي، فقرأنا الكتب والمراجع التي انبثقت منها النازية، وبخاصة نيتشه»[٣٩]، ويقول لويس ان حزب مصر الفتاة «استمد أول ما استمد من ألمانيا الفتاة النزعة العنصرية واللاسامية، ودعم في صحفه الفلسفة النازية والدعاية المضادة لليهود، ودعا إلى مقاطعة اليهود المصريين ومشاكستهم»[٤٠].

ويتوصل لويس إلى النتيجة أن شعور اللاسامية تبلور عند العرب أولاً بواسطة «الأدبيات اللاسامية المسيحية في أوروبا وأمريكا، من دينية ويمينية ويسارية وفاشية»[٤١]، ثم عن طريق مؤلفات لاسامية عربية قامت «على ما يدعى بالبحث العلمي، تهدف إلى كشف الأسرار المخيفة عن اليهود والدين اليهودي. وصوّر القصصيون والروائيون العرب الشخصية اليهودية بحقد لا يضاهيه إلا الحقد الأوروبي عينه»[٤٢]. ويزيد لويس قائلا، «إن الدرجة التي توصل إليها العرب في كتاباتهم بإبراز اليهودي على شكل شيطاني يفوق ما حصل في أوروبا في هذا المضمار، باستثناء ألمانيا الهتلرية»[٤٣]. ولكنه يستدرك قائلا، «إلا إن عدد الكتاب العرب المرموقين الذين ساهموا في هذا النوع من الكتابة اللاسامية كان ضئيلاً»[٤٤].

أما فيما يتعلق بالنزاع العربي - الإسرائيلي، وطرد الشعب الفلسطيني من أرضه، والحروب بين إسرائيل والبلدان العربية وعذاب ما يزيد على أربعين سنة، فليس لدى لويس ما يقوله سوى التالي: «في صيف عام ١٩٤٨، بعد إعلان دولة إسرائيل وفشل الجيوش العربية في سحقها، زاد وضع اليهود في البلدان العربية سوءاً»[٤٥]. وفي محاضرة ألقاها عام ١٩٨٧ في مؤتمر الخريجين الامريكيين العرب، قال إن واجب الباحثين والكتاب هو إبراز الحقيقة كما يراها كل منهم في حقل اختصاصه، وأضاف: ان «واجبنا

---

(٣٧) Lewis, Ibid., p. 146.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٤٨.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٤٩.
(٤١) المصدر نفسه، ص ١٩٩.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٠١.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٠١.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

هو ألا نتناول قضايا الشرق الأوسط (السياسية) بل يجب التركيز على الدور الذي يجب القيام به كباحثين. وبالنسبة إلى حقول اختصاصنا، وموقفنا تجاه زملائنا وطلابنا، وتجاه وسائل الإعلام والجمهور»[٤٦].

- ٩ -

نعود إلى مشكلة المعرفة المنقولة، وهي تنطلق من مقولة فكرية بسيطة تقول: إن المعرفة (التاريخية والاجتماعية والثقافية... إلخ)، التي اكتسبها العرب عن أنفسهم في العصر الحديث، إنما هي بمعظمها معرفة أوروبية أو غربية في الأصل، نقلت إليهم بواسطة العلوم الاجتماعية والإنسانية التي أنتجها عصر التنوير الأوروبي وصاغتها المدارس الفكرية المختلفة في القرن التاسع عشر. بهذا المعنى فإن هذه المعرفة التي يملكها العرب المعاصرون عن أنفسهم ليست معرفة ذاتية بالمعنى الدقيق للكلمة، بل هي معرفة وساطية، نقلت إليهم بأساليب مباشرة أو غير مباشرة. وهذه المعرفة تعاني اليوم الأزمة الفكرية عينها التي تعانيها العلوم الاجتماعية والإنسانية في الغرب. لكن الخطير في الأمر أن سبب هذه الأزمة ليس مجرد المشاكل المنهجية أو الابستيمولوجية العارضة، بل إنه يتناول أسس الفكر الموضوعي ومقولاته وادعاءاته العلمية والكلية. ان ازمة الفكر العربي من هذا المنطلق هي أزمة الفكر الغربي نفسه.

تنبع أزمة العلوم الاجتماعية والإنسانيات المعاصرة في الغرب من النقد الجذري الذي قام به جيل جديد من المؤرخين والفلاسفة وعلماء الاجتماع الذين ترعرعوا في أجواء سياسية جديدة تختلف كل الاختلاف عن أجواء جيل ما قبل الحرب العالمية الثانية، فطرحوا أسئلة جذرية حول نظام الفكر المهيمن وأساليبه وأولياته، أدت إلى زعزعة الأسس التاريخية التي قام عليها هذا التراث الفكري من أفلاطون إلى هيغل. وسنركز فيما يلي على حركة النقاد العرب الطليعيين، من أكاديميين وباحثين وكتّاب، الذين تأثروا بهذه الحركة النقدية في الغرب خلال العقدين الأخيرين، وعلى شرح محتوى الخطاب النقدي العلماني الجديد وتحليل الأساليب والمناهج التي صنعت وتصنع هذا الخطاب.

السؤال الأول يتناول إشكالية المفاهيم والتجارب الإنسانية ووحدة معانيها في السياقات المختلفة بين الحضارات والمجتمعات المختلفة. هناك مثلاً، على حد قول العالم الأنثروبولوجي ريتشارد شويدر[٤٧]، أنماط فكرية لا يمكن اعتبارها أنماطاً إنسانية شاملة تنطبق على جميع البشر، إذ إنها على أنواع وتختلف باختلاف السياق الحضاري والاجتماعي.

---

(٤٦) *Journal of Palestine Studies*, vol. 17, no. 2 (Winter 1987), pp. 85 - 86.

(٤٧) Richard R. Shweder, «Divergent Rationalities,» in: Donald W. Fiske and Richard R. Shweder, eds., *Metatheory in Social Science* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1986).

بحسب نظرية ريتشارد شويدر (Richard Shweder)، فإن التجارب التاريخية التي تمر فيها الشعوب والحضارات المختلفة تشكل «الأفق» العام الذي تكوّن من خلاله كل حضارة معاني تجربتها الإنسانية المشتركة. غير أن هذه الحضارات والمجتمعات تفسّر كل منها تجربتها الخاصة وتنظم هذه التجربة وتمنحها معناها وشكلها الخاص بها. وفي هذه العملية - عملية التجربة والإدراك والتفسير والتأريخ - تلعب اللغة دوراً رئيسياً. فاللغة، بحسب تعبير هيدغر، تضفي على التجربة والإدراك بنية مسبقة، فتجعلنا نرى العالم بضوء معيّن تحدده هذه البنية المسبقة.

من ناحية أخرى، إن قول العالم الأنثروبولوجي كنيث غرغن (Kenneth Gergen) أن «معنى الأشياء التي نلاحظها لا يتم إلا من خلال الأدوات اللغوية التي نملك»(٤٨) يبرز بوضوح معنى نظرية «العقليات المختلفة» التي يقول بها شويدر. فعلى الرغم من ان ما هو عقلي هو بالضرورة شامل وكلي (أي يشارك فيه البشر جميعاً)، فإن اختلاف العقليات ينشأ نتيجة اختلاف الممارسات والتجارب التاريخية للشعوب، لا نتيجة لاختلاف ماهوي (عنصري) في تركيب الحضارات المختلفة. مثلاً، لا يمكننا تفسير العلاقة العميقة في الخيال الغربي بين الطفل والأم على مستوى التحليل الفرويدي، إذ إنها علاقة تنبع من تراث معيّن هو تراث العذراء والمسيح الطفل المغروس في خيال الغرب الجماعي (Imaginaire sociale) والمجسد في تاريخه الفني. ونجد في المجتمع الإسلامي نظير هذه العلاقة في علاقة الوالد بابنه المطيع المنبثقة أيضاً من الخيال الجماعي الإسلامي، والمجسدة في العادات والتقاليد الدينية.

مثال آخر، لماذا لم يحدث في الإسلام ما كان تقريباً عادياً في المسيحية في القرون الوسطى: ملاحقة من اتهموا بالسحر والشعوذة وصلبهم أو إحراقهم بالنار، في حين أن الثقافة الدينية في الإسلام كانت مثل الثقافة المسيحية في القرون الوسطى ملأى بالخرافات والمعتقدات الغيبية، كالإيمان بالجن والشياطين ولكنها نادراً ما لجأت إلى العنف في معاملتها للسحرة والمشعوذين؟

وكيف نفسر موقف الأوروبيين في مطلع العصر الحديث إزاء الجنون والأمراض العقلية وتأثيرها على الصعيدين الفكري والإجتماعي (كما ورد في كتابات ميشيل فوكو)، ونقيضه في الإسلام، حيث اعتبر الجنون نوعاً من أنواع القداسة أو البراءة اللاواعية؟

من هنا لا يمكن تفهم التعارض بين الذات والآخر على مستوى الفكر المجرّد،

---

(٤٨) Kenneth J. Gergen, «Correspondence Versus Autonomy in the Language of Understanding Human Action,» in: Ibid., p. 150.

فالتجربة الحيوية لهذا التعارض تظهر في الشعور المباشر الذي نختبره، مثلاً، في شعور الغربة والابتعاد، أو في شعور الكراهية والخوف إزاء الآخر المختلف. وعلى هذا الصعيد النفسي العاطفي واللاعقلاني، تبدو الحضارات الأخرى دائماً بضوء سلبي إلى حد أو إلى آخر. فقط بالتقمص العاطفي (Empathy)، حسب تعبير المحلل النفسي هاينز كوهوت (Heinz Kohut)[٤٩]، يمكن تجاوز سلبية الاختلاف والابتعاد بين الحضارات، والتمكن من رؤية الآخر من موقع التفهم لا من موقع الخوف والكراهية. لكن الفكر الأكاديمي التقليدي، بتركيزه على الموضوعية المتشددة ورفضه لكل أنواع الذاتية (Subjectivity)، لا يرى التقمص العاطفي إلا انحرافاً نحو الذاتية وخروجاً عن الموضوعية العلمية. لذلك فقد حرّم وجهة النظر هذه وأزالها من خطابه العلمي. لهذا نرى أن الشكل الوحيد الذي يظهر فيه اتجاه التقمص العاطفي في الفكر الغربي هو في الأدب من خلال الحركة الرومانسية، وفي الفكر التصوفي حيث يبرز «الشرق الروحاني» في تناقضه مع «الغرب المادي»... الخ.

- ١٠ -

الأطروحة الرئيسية التي تقدمها الحركة النقدية العربية الجديدة هي أن المعرفة المنقولة أو المستوردة ـ والتي تنشىء الوعي المنقول أو المستورد ـ لا يمكن أن تحرر الفكر أو أن تطلق قوى الخلق والإبداع في الفرد أو في المجتمع، بل هي تعمل في أعمق المستويات على تعزيز علاقات التبعية الثقافية والفكرية والاجتماعية.

حتى في أواخر الستينات كان الفكر البرجوازي الإنساني ومناهجه (في علم الإجتماع واللسانيات) لا تزال سائدة في الفكر الأكاديمي العربي كما في الأدب البرجوازي العربي. ولم يكن هناك فكر يجابهها سوى الفكر الماركسي، الذي كان هامشياً وخارج السياق الفكري العام، والفكر التراثي الديني. وحتى نهاية تلك الفترة انصرف الباحثون والكتاب العرب، معظمهم من خريجي الجامعات والمعاهد الغربية، إلى البحث والكتابة في موضوعات أكثرها جانبي لا يتناول قضايا المجتمع الأساسية ويستمد وحيه من دراستهم الغربية. لهذا فقد استهدفت حركة النقد الجديدة أول ما استهدفت في مطلع السبعينات نتاج هذا الجيل الفكري فأخضعته إلى نقد صارم ما زال قائماً.

لقد غذى هذه المدرسة النقدية الجديدة وأسبغ عليها مضموناً جديداً حدثان أساسيان: الحركة الطلابية العالمية، وهزيمة عام ١٩٦٧.

(٤٩) Heinz Kohut, *Self Psychology and the Humanities: Reflections on a New Psychoanalytical Approach* (New York: W. W. Norton, 1985), p. 251.

كان الأثر الأكبر للحركة الطلابية أنها كشفت للمثقفين العلمانيين العرب عن الصفة البرجوازية التجريدية التي هيمنت على تفكيرهم، ورفعت، في الوقت نفسه، إلى مركز الصدارة النصوص الراديكالية (من ماركسية وغيرها) التي كانت هذه النخبة تتجنب مجابهتها في السابق. أما هزيمة عام ١٩٦٧ فقد أظهرت بشكل عنيف ومباشر النتائج المادية المحسوسة للتبعية والتخلف، وعززت الوعي الراديكالي في صفوف الجيل الطالع. وتبع هذين الحدثين عملية إعادة نظر جذرية للإفتراضات والمنطلقات الفكرية السائدة، وإعادة تقويم للأهداف والقيم التي نادى بها الجيل السابق ونخبته المثقفة، فانبثق تيار فكري جديد وضع جانباً المشاريع والأفكار المثالية التجريدية، التي كان الجيل القديم قد لفّ حياته حولها، ورفع القضايا الملحّة والمباشرة في المجتمع، الأمر الذي أدى إلى إنتقال نوعي يتلخص بالانتقال من السيكولوجية الفردية وإنهماكاتها إلى التركيز على البنية الاجتماعية بتركيبها السياسي الاقتصادي، وما ترتب على ذلك من تغيير جذري في أساليب الكتابة وموضوعات البحوث؛ وخفّ الاهتمام بالاتجاهات الأكاديمية والأدبية، وازداد الانصباب على النقد الاجتماعي وقضايا التحول الحضاري. ولعل أهم التغييرات كانت في تحول موقف الناقدين الجدد إزاء القيم والاتجاهات النفسية الكامنة في جوف النظرة الغربية إلى الإنسان والعالم، وبخاصة النظرة إلى العالم الثالث والإنسان اللاغربي. فكان أهم ما رمى إليه الناقدون الجدد هو البدء في عملية نقد الخطاب الغربي، ومحاولة إنشاء خطاب مستقل ينبع من الفهم الذاتي ويقوم على تجاربها وانهماكاتها الخاصة. ورغم أن هذا الخطاب النقدي المستقل ما زال في حيّز التكوين، فقد أصبح يمتلك ـ وبخاصة في المغرب العربي ـ لغة جديدة وأسلوباً متميّزاً في التحليل والعرض يمكنه من وضع أسس المنطلق النقدي العلماني الجديد.

تحاول الحركة النقدية الجديدة منذ نشوئها في السبعينات التخلص من سيطرة نماذج الفكر الديني الأصولي ونماذج الفكر الأبوي «الحديث» في آن، وهي تهدف خصوصاً إلى تفكيك الفكر الأصولي واحتكاره النص الديني والوقوف، في الوقت عينه، بوجه الأبوية المحدثة وادعاءاتها في تحديد معنى الحداثة.

- ١١ -

لننتقل الآن إلى تقويم الكتابة النقدية وخطابها الجديد.

لقد اخترت فيما يلي ما يقارب الاثني عشر كاتباً وكاتبة يمثلون الاتجاهات الخمسة الكبرى في الحركة النقدية: الماركسي، الفرويدي، البنيوي، التفكيكي، والنسائي. تشكل هذه الاتجاهات الفكرية، رغم تباينها، خطاً فكرياً موحداً، ينسجم

في أسلوبه النقدي ويتحد في هدفه الفكري والسياسي، ويلخّص بمحاولته زعزعة الخطاب المهيمن ونظامه الفكري والاجتماعي بأشكاله الثلاثة: الأصولي الديني، التقليدي (الأبوي)، والأبوي المستحدث.

وجميع هؤلاء الكتاب مجبرون، إلى حد أو إلى آخر، على ممارسة المرونة الفكرية في كتاباتهم والأخذ بعين الاعتبار الأوضاع السياسية والايديولوجية التي يعيشون في ظلها في الأنظمة العربية المختلفة، الأمر الذي يخفف من حدة الخلافات الفكرية والايديولوجية بينهم على الرغم من اختلاف اتجاهاتهم الفكرية والسياسية. إلا أن ما يجمع بينهم هو أكثر مما يفرّقهم: فاتجاهاتهم التقدمية ومواقفهم العلمانية ونظرياتهم الراديكالية تضعهم في خندق واحد إزاء السلطة المهيمنة، ولا يفرق بينهم إلا الخلافات الفردية والمطامع الشخصية.

هنا يجب تسجيل ملاحظة مهمة تتعلق بطبيعة الموضوعات التي تتركز حولها الكتابات النقدية العلمانية الجديدة. كلها تتحاشى المجابهة السياسية من جهة وتتجنب التجريدات الطوباوية من جهة أخرى، أي أنها تضع جانباً خطاب الجيل السابق باتجاهاته السياسية المباشرة وبنزعته الطوباوية (الوحدة العربية، النزعة الإشتراكية... الخ)، وذلك ليس لشعور الجيل النقدي الجديد بالقرف من «السياسة»، بل بسبب الواقع السياسي الذي يعيشه هذا الجيل (جيل ما بعد النكسة). لهذا، فإنه مضطر إلى أن يلجأ إلى الكتابة بأسلوب آخر، أسلوب «معتدل» وغير مباشر في شكله، وإن كان تفكيكياً وناسفاً في مضمونه.

في السبعينات، في مرحلة ما بعد «النكسة»، أصبح ممكناً، ولأول مرة، تحدي النظام القائم والتساؤل حول شرعيته التاريخية والسياسية، ولو بشكل مداور. ونجد مثالاً على هذا التحدي ما يرد في كتابات أدونيس وعبد الله العروي ومحمد عابد الجابري وهشام جعيط. يعيد أدونيس في كتابه **الثابت والمتحوّل**[٥٠] قراءة التاريخ العربي والإسلامي بأسلوب نقدي يثير فيه التساؤل حول صحة «الأصالة» في القراءات الدينية الأصولية والقراءات الأبوية التقليدية والمستحدثة معاً: «ما الأصالة وكيف نحدّد الأصالة؟ كيف يمكن أن تفسر طبيعة العلاقة بين ما مضى، وما هو كائن وما يأتي؟ لماذا انحط الشعر العربي والثقافة العربية، بعامة، وهل تكفي الإشارة إلى الانحلال السياسي أو إلى النفوذ الأجنبي لتفسير هذا الانحطاط؟ كيف نعلل الصلة الجوهرية القائمة بين اللغة والدين والسياسة؟ وما تعني الحداثة بالنسبة إلى العربي؟»[٥١]. وتوازي قراءة أدونيس النقدية لتاريخ الثقافة العربية قراءة عبد الله العروي، التي انطلقت أيضاً من موقع علماني راديكالي. فقد طرح العروي

(٥٠) أدونيس، الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، ٢ ج (بيروت: دار العودة، ١٩٧٤).
(٥١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩.

في كتابه **الايديولوجية العربية المعاصرة**[٥٢]، وبشكل جذري، إشكالية «المعنى» والنسبية التاريخية للمقولات الفكرية كافة. لكن هذا الاتجاه الماركسي، الذي بدا واضحاً في كتابات العروي الأولى، أخذ في الانحسار في مواقفه الأخيرة. ففي محاضرة ألقاها في الرباط عام ١٩٨٦ (حول موضوع المنهجية العلمية)[٥٣] أخذ موقفاً بعيداً عن الماركسية منتقداً أيضاً الحركة التفكيكية ومواقفها الميتافيزيقية «الصوفية» لائماً زملاءه الكتاب المغاربة لانهماكهم الزائد بالأدب ومشكلة المعرفة بتأثير جاك دريدا: «طبعاً هذه المواقف صنمية إذ تتداخل فيها الفلسفة والمعرفة الصوفية، لكن إذا تعمقتم فيما يكتب اليوم تحت مادة ابستيمولوجيا وبأسلوب غامض ومعقد (على الأقل في أوروبا وفي فرنسا بخاصة، أما في أمريكا فالحال مختلف)، تجدون مواقف ميتافيزيقية وصوفية.

أقول اني فيما أكتب أصل إلى عتبة هذه المشكلات وأتوقف.

بل أذهب إلى أبعد من هذا، في قناعتي أنه لا يمكن لأحد أن يفصل فيها، وليس من الضروري أن نفصل فيها، في الظروف التي نعيشها نحن العرب.

أتلقاها كما أتلقى الأعمال الأدبية والفنية للاستمتاع أو للرياضة الفكرية»[٥٤].

- ١٢ -

أما المؤرخ الجزائري محمد أركون فقد تناول مسألة التاريخ الإسلامي من زاوية تختلف نوعاً ما عن الزاوية التي تناولها فيها أدونيس والعروي. فالحافز الأكبر عند أركون هو كسر طوق الفكر التقليدي الأبوي الذي احتكر التفسير القرآني، وبالتالي تفسير التاريخ الإسلامي والعربي، والقيام بقراءة النصوص التاريخية والدينية قراءة جديدة ترفض الأساليب التقليدية (اللغوية والمستشرقة) وتعتمد أساليب علوم اللسانيات، والسيميولوجيا الجديدة، ومنهجية العلوم الاجتماعية والإنسانية[٥٥].

ويستعمل أركون في قراءته مفهوماً جديداً للتفكير أو للفكر (وهو المفهوم الذي قدمه هيدغر) أي بالتفكير حول الإسلام والتاريخ الإسلامي مباشرة دون اعتماد الوسائل والمناهج المتبعة في دراسة الإسلام والتاريخ الإسلامي حتى الوقت الحاضر. فأساليب البحث التقليدية، بحسب قوله، «قد فشلت في تحرير موضوع الإسلام من الماهوية والجوهرية المنبثقة عن الميتافيزيقيا الكلاسيكية»[٥٦]. ويهدف إلى تجاوز «المنطلقين

---

(٥٢) عبد الله العروي، **الايديولوجية العربية المعاصرة** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٣).

(٥٣) عبد الله العروي، «المنهجية والإبداع،» في: عبد الله العروي [وآخرون]، **المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية** (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٦)، ص ١٧.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٥٥) Mohammed Arkoun, *Lectures de Coran* (Paris: Maisonneuve, 1982), pp. 1 - 26.

(٥٦) المصدر نفسه.

الدوغماويين: منطلق الايمان الديني ومنطلق الايديولوجية العينية»، وإلى معالجة الإشكالية التاريخية على أنها «أنثروبولوجيا الماضي لا مجرد سرد لأحداث الماضي»(٥٧).

وفي محاضرة ألقاها أركون في جامعة جورجتاون عام ١٩٨٥ بعنوان «التفكير حول الإسلام» عدّد المفاهيم التي يتوجب تناولها في هذا «التفكير» الجديد، واستمد معظمها من كتابات ليفي شتراوس وفوكو ودريدا ولاكان وكاستورياديس. أما الموضوعات التي وضعها للدراسة والتحليل فهي التالية:

١ ـ الأدوات الفكرية الجديدة.
٢ ـ الأنماط الفكرية المختلفة.
٣ ـ الانتقال من المفكر به إلى اللامفكر به.
٤ ـ مجتمعات الكتاب.
٥ ـ الاستراتيجية التفكيكية.
٦ ـ الوحي والتاريخ.

ومشروع البحث هذا الذي يقدمه أركون يتطلب، بحسب قوله، مجهوداً جماعياً يشارك فيه عدد من «المفكرين والكتاب والفنانين والباحثين والسياسيين والاقتصاديين» لإنتاج فكري علمي «يكون له الأثر ذاته في الأمة الإسلامية كأثر رسالة الشافعي أو كتاب إحياء علوم الدين للغزالي»(٥٨).

- ١٣ -

محمد عابد الجابري، الكاتب والمؤرخ المغربي، يسعى إلى الهدف عينه، إلى إعادة قراءة التاريخ الإسلامي والفلسفي من منظور علمي حديث، معتمد بخاصة ممفاهيم ومصطلحات ميشيل فوكو.

يرى الجابري الخطاب الأصولي، والأسلوب النظري الذي ينبثق منه هذا الخطاب، مجرد ترديد أعمى للفكر الموروث، كما يرى الخطاب الأبوي (التقليدي والمستحدث) بدوره تعبيراً مغلوطاً للفكر العلمي الحديث ويقول: «وهكذا فالظروف الموضوعية التي حركت اليقظة العربية الحديثة قد جعلت من آلية النهضة فيها آلية للدفاع أيضاً... فأصبح «التراث» هنا مطلوباً ليس فقط من أجل الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل، بل أيضاً وبالدرجة الأولى من أجل تدعيم الحاضر: من أجل تأكيد الوجود وإثبات الذات»(٥٩).

يفسّر الجابري «التراث» بأنه أكثر من مجرد «ميراث»، فالتراث يشير إلى

---

(٥٧) المصدر نفسه.
(٥٨) المصدر نفسه.
(٥٩) انظر الجابري في: العروي [وآخرون]، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية.

«ما هو مشترك بين العرب، أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعاً خلفاً لسلف»[٦٠]. وتفسيره هذا يشير إلى علاقة أوديب التي أشار إليها الأب بول نويّا في مقدمته لكتاب أدونيس **الثابت والمتحول**[٦١]، فيقول الجابري: «وهكذا فإذا كان الارث، أو الميراث، هو عنوان اختفاء الأب وحلول الإبن محله، فإن التراث قد أصبح، بالنسبة للوعي العربي المعاصر، عنواناً على حضور الأب في الإبن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر»[٦٢].

وينتقد الجابري موقف الفكر الغربي وادعاءه بأن «التاريخ الثقافي الأوروبي [يمثل] التاريخ العام للفكر الإنساني بأجمعه، ويرفض ما يتضمنه هذا الإدعاء من احتقار للفكر اللاغربي واعتباره «هوامش»، إن حظيت ببعض الاعتراف فليس بوصفها عنصراً مقوماً لهذا التاريخ العام، بل بوصفها «بركاً» أشبه بـ«البحر الميت» معزولة ومفصولة عن «النهر الخالد» المتدفق من بلاد اليونان»[٦٣].

ويزيد قائلاً:

«نعم، لم يكن مؤرخو الفكر في أوروبا، سواء في القرنين الماضيين أو القرن الحالي، يصدرون كلهم، مستشرقون وغير مستشرقين، عن رؤية واحدة ولا كانوا يعتمدون نهجاً واحداً بعينه. ومع ذلك فإنه لا اختلاف رؤاهم ولا تنوّع مناهجهم ولا تضارب دوافعهم الشخصية، لا شيء من ذلك كان يخترق بهم الإطار الذي كانوا يتحركون داخله عاملين على تعزيزه وتقويته، إطار المركزية الأوروبية»[٦٤]. وينتقد الجابري المؤرخين الغربيين، وبخاصة المتفهمين منهم للفكر الإسلامي والمؤازرين للحضارة الإسلامية، أمثال لويس ماسينيون وهنري كوربان، لعدم تمكنهم من تجاوز الإطار الفكري الغربي ومنظوره المنعكس على ذاته في قراءتهم للتاريخ الإسلامي. ولا يستثني من الإنتقاد المؤرخين الماركسيين الذين يضعهم إلى جانب المؤرخين المستشرقين، لأسلوب قراءتهم «السلفية» للتاريخ[٦٥]. فعلى الرغم من أن المؤرخين الماركسيين يتميزون عن المؤرخين البرجوازيين والمستشرقين بوعيهم لأهمية الايديولوجيا في رؤية التاريخ، فإن منظورهم الأوروبي ينطلق من «المركزية» الأوروبية ولا يختلف كثيراً، بنظره، عن المنظور البرجوازي الليبرالي الاستشراقي. ويقول: «ان «المادية التاريخية» التي تحاول هذه الصورة اعتمادها، كمنهج مطبق، وليس كمنهج للتطبيق، مؤطرة هي الأخرى داخل إطار المركزية الأوروبية: إطار عالمية تاريخ الفكر الأوروبي، بل التاريخ الأوروبي عامة، واحتوائه بكل ما عداه، إن لم يكن على صعيد المضمون والإتجاه فعلى الأقل، وهذا أكيد، على صعيد المفاهيم والمقولات الجاهزة. وهذا يكفي ليجعل الصورة الماركساوية لتراثنا العربي الإسلامي تقوم هي الأخرى على الفهم (من خارج) لهذا

---

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٦١) أدونيس، الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، ج ١، ص ١٦.

(٦٢) الجابري، في: العروي [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٦٣) المصدر نفسه.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

التراث، مثلها مثل الصورة الاستشراقوية سواء بسواء»(٦٦).

ويحاول الجابري، بابتعاده عن الموقف الإسلامي والتقليدي الأبوي والموقف الغربي (بما فيه الموقف الماركسي) إتباع اتجاه نقدي جديد يقوم على التحليل الابستيملوجي متجنباً كافة المواقف الايديولوجية على نمط تحليل فوكو: «نعم لقد حددنا منذ اللحظة الأولى نوع النقد الذي كنا ننوي القيام به للخطاب العربي الحديث والمعاصر: النقد «الابستيمولوجي» لا الايديولوجي. وحددنا كذلك هدفنا من هذا العمل الذي أردناه أن يكون بمثابة تمهيد لمشروعنا الأساسي، مشروع: «نقد العقل العربي». ولكننا لم نكن، قبل البدء بالعمل، قد حددنا «نموذجاً» معيناً نقتديه، فلا كانت ولا فرويد ولا باشلار ولا فوكو ولا ماركس ولا دريدا، ولا غير هؤلاء كان بالنسبة لنا مثالاً يحتذى دون غيره. لقد تركنا المادة التي تعاملنا معها تشاركنا الاختيار. لقد كنا حريصين على احترام موضوعنا فلم نترك أية سلطة مرجعية تمارس هيمنتها عليه، بل فضلنا أن يمارس هو بعض «الهيمنة» على جميع السلطات المرجعية التي تشد إليها المفاهيم التي نوظفها. وقد فعلنا ذلك، فيما نعتقد، بوعي لا باستسلام»(٦٧).

لكن تأثره بتلك المراجع التي قصد تجاوزها أو تجنبها واضح. وهو ربما يعي ذلك، فيحاول منع المفاهيم والمقولات المستقاة من مصادر غربية من جرّه إلى مواقف غربية مفسّراً ذلك بقوله: «اننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو «قراءات» مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى كانت أو فرويد أو باشلار أو ألتوسير أو فوكو، بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها. ولا نشك أن القارىء المتمرس بهذه الفلسفات والمنهجيات سيلاحظ، وله الحق في ذلك، إننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثيراً ما نتعامل معها بحرية واسعة. إننا واعون بهذا تمام الوعي، ونمارس هذه الحرية بكل مسؤولية. ذلك لأننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية، بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة، والأوجب التخلي عنها، إذ ما قيمة أي مفهوم إذا كان سيذكر للزينة فقط؟»(٦٨).

- ١٤ -

أما الكاتب التونسي هشام جعيط فيعالج في كتابيه الرئيسيين **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**(٦٩) و**الإسلام وأوروبا**(٧٠)، معظم القضايا التي أثارها أدونيس وأركون والجابري ـ وعلى رأسها قضية التراث، والدين، والهوية العرقية، ومشكلة الحداثة ـ من منطلق التضارب أو التناقض الذي يميّز في نظره تجربة المغرب

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٦٩) هشام جعيط، **الشخصية العربية والمصير العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤).

(٧٠) Hisham Djait, *Europe and Islam* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1985).

الفكرية: التناقض بين الانفتاح والانغلاق، بين التقليد والحداثة، بين الوحدة والتشرذم. وهو يرى الفارق بين التجربة المغربية والتجربة المشرقية مصدره تخلف المشرق الحضاري على الرغم من استقلاله السياسي المبكر والسابق لاستقلال المغرب، وأحد أهم أسباب هذا التخلف الحضاري هو أن المشرق لم يتعرف إلى الغرب مباشرة، كما حصل في بلدان المغرب، «فلم يلقح... مباشرة بالثقافة الغربية [و] آل ذلك إلى استيعاب مضطرب أو مغلوط لمكاسب الحداثة العالمية، كما ترتب على ذلك نظرة لا تقل خطأ للتاريخ العربي القديم»(٧١). ومما يجعل التجربة المغربية، بنظره، تجربة خصبة وغنية هو المجابهة المغربية المباشرة للحضارة الأوروبية وما نتج من ذلك من اهتزاز وتمزق في الفرد والمجتمع. ويعتبر جعيط أن «... تمزق الشخصية المغربية نتيجة هذه المجابهة إلى تحرير الفكر المغربي». فقد أفرز هذا التمزق، على حد قوله، «مسافة تجاه الذات، وهي بذلك حررت نظرتها إليها وهو الشرط الضروري لكل حقيقة»(٧٢).

والجدير بالذكر أن جعيط يعتبر نفسه مصلحاً إسلامياً (لا أصولياً) وقومياً عربياً (إنما لا يدعو إلى الوحدة العاجلة) في آن، وهو يشدد على الهوية العربية والإسلامية للشخصية المغربية المتميزة، ويقول بنظرة مغربية مستقلة للتاريخ، تنطلق من الفكر التاريخي لثلاثة مؤرخين عاشوا في لحظات انهيارات حضارية مختلفة: أغوسطين عند انهيار الأمبراطورية الرومانية، وابن خلدون في فترة تضعضع الامبراطورية الاسلامية، وخير الدين باشا عند انحلال الامبراطورية العثمانية.

ويصف جعيط موقفه الفكري بأنه «متغرب وسلفي وايديولوجي وروحاني»(٧٣)، ويرفض الارتباط بأي موقف ايديولوجي، يسارياً كان أو يمينياً محافظاً، ويصرّ على الانفتاح العلمي، ويقول: «يميل العرب إلى قبول آخر ما اكتشفوه، بحرارة وحماس. فإذا كانوا هم مع الحداثة فالبقية تكون مجالاً لازدرائهم. وإذا كانوا ثوريين، فلا يبقى مكان إلا للثورة. وإذا كانوا تقدميين، يصبح كل اقتراح بنّاء ينظر إلى المستقبل اقتراح فارغ، وإذا تردد الفكر ورجع إلى ذاته محاولاً فهم تشعب الإنسانية، فيعتبر إما انتقائياً أو غامضاً، ولا تعرف التسمية التي يمكن أن تلصق به. وكأن الإبداع مستحيل، فلا يمكن أن يأتي الشيء القيم إلا من الخارج أو من الماضي...»(٧٤).

ويبدو جعيط أحياناً، من خلال هذا الموقف ليبرالياً حذراً، يخشى الماركسية بقدر ما يخشى الأصولية الدينية، ويتساءل: أليست «الماركسية العربية» مجرد أداة يستعملها بعض الأنظمة لاسباغ «الشرعية الحديثة» على «الاستبداد الشرقي» الجديد؟

---

(٧١) جعيط، الشخصية العربية والمصير العربي، ص ٧.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ٧.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ٩.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ٩.

ويعلن أن الخيار الحقيقي ليس بين «الإسلام والحداثة الغربية، أو بين الإسلام أو الماركسية، بل بين النظام التقليدي والحداثة»(٧٥).

وفي كتابه **أوروبا والإسلام** يعالج جعيط التطور الحضاري الأوروبي والإسلامي من خلال إطار بنيوي تاريخي يمكنه من رؤية أوروبا على مثال «نظير للإسلام أو شبيه به»، ويقول: «إن أوروبا بصفتها الحضارية والتاريخية تتطابق مع الإسلام، فالحضارتان تشكلان مدنية ومجتمعاً دولياً»(٧٦). والحضارتان الأوروبية والإسلامية قد مرّتا في المراحل التاريخية عينها، مرحلة الامبراطورية والهيمنة السياسية والاقتصادية، ومرحلة الانحلال السياسي التي رافقها النفوذ الثقافي والفكري. وهنا يتحدث جعيط عن نوعين من «الاسلام»: الإسلام «الدولي»، الذي يشكل «جزءاً لا يتجزأ من التاريخ الإنساني»؛ والإسلام الخاص، المتمثل بـ«الكيان السياسي الثقافي... المتجه نحو حياته الداخلية»(٧٧). ومن هذا المنظور فإن الوطن العربي، حتى لو كان ضعيفاً ومنقسماً على ذاته سياسياً، فهو قادر على لعب دور ثقافي وفكري مركزي «إذا استرجع تراثه الإسلامي (وأصبح) مهدا للثقافة الإسلامية» على النمط الذي صارت فيه أوروبا «مهد الحداثة الغربية»(٧٨). وبالفعل، بحسب تحليل جعيط، فإن الوطن العربي اليوم يقوم بالدور نفسه إزاء الدول الإسلامية الذي قامت به أوروبا في عصر التوسع الغربي إزاء مراكز الاستعمار الأوروبي في أمريكا الشمالية والجنوبية كما في افريقيا وآسيا. وان الوطن العربي، بانتهاء عصر الاستعمار، قادر على تحقيق بعث حضاري يستمد روحه من التراث الإسلامي، وبناء قاعدة ايديولوجية ذات مضمون سياسي قوي ومستقل، قادر على التأثير المباشر في عملية التغيير السياسي والاجتماعي. والنقطة الأساسية التي يؤكد عليها جعيط هي أن البعث الحضاري ممكن على الرغم من التفسخ السياسي الذي يعانيه الوطن العربي، ويقدم برهاناً على ذلك التجربة الإسلامية والأوروبية في إطارهما التاريخي.

- ١٥ -

في الاتجاه الماركسي العربي المعاصر يمكن تحديد ثلاثة تيارات رئيسية: التيار الماركسي التقليدي، التيار الماركسي الإسلامي، والتيار الماركسي الغربي. وسنحاول فيما يلي تحديد كل من هذه التيارات من خلال كتابات ثلاثة ماركسيين عرب هم طيب تيزيني وحسين مروّة والياس مرقص.

---

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٠٧ و١١١.

(٧٦) Djait, *Europe and Islam*, p. 2.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢.

درس طيب تيزيني الفلسفة في جامعة كارل ماركس في ألمانيا الديمقراطية وهو يعمل الآن استاذاً في الجامعة السورية في دمشق. موقفه من تاريخ التراث يعرضه بصفة «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة الحاضرة في إثني عشر جزءاً». وقد صدر الجزء الأول بعنوان من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي[79]. ويقول تيزيني في مقدمة هذا الكتاب: «الكتاب والمؤرخون والمثقفون العرب، بأغلبيتهم في المرحلة الراهنة، يقرّون - على الرغم من منحدراتهم الطبقية وتوجهاتهم وآفاقهم الايديولوجية المتمايزة كثيراً أو قليلاً - بأن أهمية طرح «التراث» القومي ليست ذات طبيعة تراثية منبثقة من مقتضيات وشرائط البحث العلمي والإخلاص للحقيقة العلمية وحسب، انهم ينظرون إليها، بهذه الدرجة أو بتلك، في إطار علاقة مع الواقع السياسي والاقتصادي والثقافي في الوطن العربي، يمكن تحديدها وضبط معالمها وآفاقها. ونحن إذ نعلن ذلك، فإنما نفعله بغض النظر عن أنه حتى أولئك الذين يعتقدون منهم أن نشاطهم العلمي التراثي الأكاديمي بعيد كل البعد عن ذلك الواقع، ينجزونه عبر تأثر ضمني بالواقع المشار إليه وفي دائرة من الحوار الفاعل معه أو المنفعل به»[80].

ويهدف تيزيني في الجزء الأول من مشروعه الضخم إلى وضع مقدمة «تبحث في القضايا النظرية المنهجية الأساسية المتعلقة بدراسة التراث والتاريخ البشري عموماً، والتراث والتاريخ العربي على نحو خاص»[81]. أما التحليل الذي سيتبعه في دراسته الشاملة فينطلق من «الموضوعي الخصب، لكن دونما انزلاق في مهاوي «التجريبوية» الضحلة «ويجد» في المنهجية الجدلية التاريخية والمادية أداة البحث العلمي، النافذة، وهنا أيضاً دونما ارتداد إلى «التأملوية» القاصرة»[82].

إذا كان طيب تيزيني يمثل التيار الماركسي في شكله التقليدي، فإن حسين مروّة يمثله في تفسيره الإسلامي. ويمثل التيار الإسلامي في الماركسية نوعاً من التسوية الفكرية التي توصل إليها عدد متزايد من المثقفين الليبراليين واليساريين العرب الذين يدعون إلى العودة إلى التراث لبعث القيم والمبادىء العربية والإسلامية الأصيلة شرطاً أساسياً لمجابهة التحدي الغربي وصدّ عدوانه السياسي والثقافي. ويعتقد حسين مروّة، مع عدد من المثقفين اليساريين الذين اعتنقوا التيار الإسلامي، أن الثقافة العلمانية (اللائكية) السائدة في أوساط المثقفين العرب ليست إلا شكلاً من أشكال العدمية البرجوازية والاستعمار الثقافي الغربي. وهو يقول في مقال له بعنوان «الإسلام - الثورة في ضوء المنهجية العلمية»[83]: «المبشرون عندنا إذن بـ «نظرية» الانقطاع

(٧٩) طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العربي (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨).

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٨٣) حسين مروة [وآخرون]، دراسات في الإسلام (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠).

ما بين ثقافتنا العربية المعاصرة وبين تراثها الفكري . . . لا يقصدون توجيه الجيل العربي نحو التكنيك العلمي الغربي، بل نحو الايديولوجية البرجوازية الغربية، نحو تلك الأنواع العدمية من ثقافة الغرب البرجوازي بخاصة، والغرض الأساسي الذي يرمون إليه هو ابعاد هذا الجيل عن مشكلات بلاده ذات السمات والاتجاهات التي تحددها ظروف المعركة التحريرية التقدمية القائمة الآن في بلاد العرب بأقصى حدتها»(٨٤).

إلا أن حسين مروّة يرمي إلى تكييف العقيدة الماركسية إلى الإسلام بقدر ما يهدف إلى تطبيق النظرية المادية في تفهم التاريخ الإسلامي والعربي، وإلى تفسير التجربة الإسلامية بشكل يمهّد للتغيّر على الصعيدين الاجتماعي والثقافي. والخطوة الأولى هي التمييز في تحديد معنى التراث بين «مجموعة من الظاهرات ليس بينها، بعضها مع بعض، من وحدة بنيوية [. . . وهذا يعني آخر الأمر نفي العلاقة بين الوعي الاجتماعي والوجود الاجتماعي، ولا يثبت سوى العلاقة بين الوعي الذاتي والوجود الذاتي. وذلك يؤدي إلى نفي التطور الموضوعي]» وبين تصور آخر للتراث «يقوم على المفهوم المادي التاريخي للعلاقة بين الوعي الاجتماعي والوجود الاجتماعي»(٨٥). وهذا التصور يمكننا من قراءة التاريخ الثقافي الإسلامي على شكل «صيرورة دائمة تمضي في رحلتها من الماضي إلى الحاضر فإلى المستقبل عبر طريق قد تعترضه تعرّجات أو انقطاعات ظاهرية موقتة، وقد تتخلله انعطافات أو قفزات»(٨٦).

ويهاجم مروّة الماركسية «المبتذلة» لنفيها «العلاقة بين الوعي الماضي والوعي الحاضر. . .» ولرؤيتها «الوعي الحاضر [على أنه] انعكاس للوجود الحاضر وحسب»(٨٧). ويقول: «على هذا يمكننا استخلاص القول بأن أمامنا الآن موقفين إثنين حيال التراث الثقافي: موقفاً مستمداً من نظرة ميتافيزيقية مثالية في قضية الوعي والكائن، وموقفاً مستمداً من نظرة مادية تاريخية في هذه القضية»(٨٨). والموقف الثاني فقط هو القادر على «فهم التراث وتقويمه . . . ودراسة علاقته التاريخية بقضايا الماضي. . .» وربط الحاضر بالواقع التاريخي، «فيكشف الحاضر بذلك أن له تاريخاً، وأن لتاريخه أرضاً وطناً وانساناً وواقعاً مرتبطاً بهذا التاريخ وهذه الأرض وهذا الوطن وأن له من ذلك مجال حركته المشتعلة للتطور والصيرورة من جديد نحو المستقبل، وللانفتاح الأوسع على أفضل المكتسبات الثقافية والحضارية العالمية هنا وهناك، دون حذر أو خوف من ذوبان وجوده، أو انسحاق شخصيته أو اغتراب شيء من مطامحه وتطلعاته المسكونة بالمستقبل»(٨٩).

أما الياس مرقص فيمثل ما وصفناه بالماركسية الغربية، أي الماركسية المنفتحة على العلوم الإنسانية والنظريات النقدية الغربية، لاهتمامه الخاص بالقضايا الابستيمولوجية والنظرية. ويطرح مرقص، من هذا المنطلق، السؤال التالي: «هل الفكر العربي فكر؟»

---

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٥٨.
(٨٥) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ٤١.
(٨٧) المصدر نفسه.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(٨٩) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.

فيجيب قائلاً: «لعله، في معظمه، «فقه»: فقه قومي، فقه ماركسي، فقه هذا العلم أو ذاك، فقه ثوري، فقه ديني ولغوي وثقافي ـ حضاري»[٩٠]. وهو يعني بذلك أن «الأسلوب» يحوّل الفكر، بغض النظر عن محتواه، إلى نوع من الايديولوجيا أو الإيمان. ويقول: «ادعو «فقها» الفكر الذي قوامه «مبادىء وتطبيقات»، «اصول وفروع». مثلاً: «المادية الجدلية» في عرض ستالين ومقلديه»[٩١].

وهو يدعو إلى «التحديث»، لكن إلى تحديث ماركسي يقوم على غير الأسس التي تقوم عليها فكرة التقدم البرجوازي ولا ينبع من «محاكاة الغرب»[٩٢]. وفي أي حال، لا يوجد بديل عن بديل الحداثة والعلمانية، «والا فنحن عائدون، في عصر متقدم، إلى حالة سابقة: مادة لتاريخ عالمي نحن خارجه، موضوع لمصير إنساني لسنا فيه كذات»[٩٣].

- ١٦ -

يمكننا تمثيل النشاط النقدي في حقلي علم الاجتماع (السوسيولوجيا) وعلم الاجتماع النفسي (السوسيولوجيا السيكولوجية) من خلال أعمال حليم بركات (سوريا) وعلي زيعور (لبنان) ومصطفى صفوان (مصر).

في علم الاجتماع، يشكل كتاب حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر**[٩٤]، أول دراسة شاملة لبنية المجتمع العربي وديناميته الاجتماعية والسياسية. يتجنب بركات في كتابه التحليل الوصفي التجريدي متخذاً موقفاً ناقداً ملتزماً يمكّنه من معالجة المجتمع العربي وقضاياه لا من زاوية «التخلف» وحسب، بل من حيث هو «مجتمع مغترب عن ذاته ويسعى جاهداً ليتجاوز اغترابه»[٩٥]. ويصوّب بركات، من خلال اللغة والمفاهيم التي يستعملها في تحليله، ضوءاً قوياً على العديد من الإشكالات التي يجابهها النقد الجديد فيضعها ضمن أفقه التحليلي ونقده المركز.

وهذا ما يفعله أيضاً علي زيعور في كتابه **التحليل النفسي للذات العربية**[٩٦] الذي يوفر فيه أسلوباً من التحليل النفسي الاجتماعي قلما نجده عند النقاد الآخرين. وزيعور،

---

(٩٠) الياس مرقص، «في إشكالية المنهج: تحديث أم تأسيس؟» الوحدة، السنة ١، العدد ١ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٤)، ص ٢٨.

(٩١) المصدر نفسه.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٣٢ - ٣٣.

(٩٤) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٩٦) علي زيعور، التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧).

حسب معرفتي، هو أول من طبّق أسلوب ومفاهيم علم الاجتماع النفسي في تحليله للمجتمع العربي المعاصر، وعالج المجتمع كـ «ذات» أو كـ «كل مستمر»، مستعملاً «الطرائق التجريبية (ملاحظة، تسجيل، تحقيقات ميدانية، مناهج مقارنة) والطرائق العيادية (التحادث، الملاحظة، الروائز، اختبارات الاسقاط)»(٩٧) في تحليله لبنية المجتمع ودينامياته. ويشدّد زيعور على علاقة الذات الفردية بالذات الجماعية، وعلى ضرورة تفهم الذات الجماعية وتركيبها ليتفهم الشخصية الفردية وأنماط سلوكها ودوافعها، ويقوم باستكشاف اللاوعي الجماعي بالعودة إلى طفولة الذات الجماعية «وأوضاعها الأسرية، وجروحاتها الصادمة أو الحوادث المعيقة للتقدم المكبوتة. . . وتحليل بعض مشكلاتها الجنسية والدينية، ومعالجة شبكاتها الفكرية والأخلاقية ضمن وسائلها الانتاجية ومستوياتها المعيشية المتفاوتة»(٩٨). ويرى زيعور أنه لا يمكن تفهم الشخصية التي يغرزها المجتمع، والوسائل التي يستعملها المجتمع في ذلك (أساليب تنشئة الطفل، نظام العائلة، أساليب قمع الفرد وترويضه. . . إلخ).

أما أهمية عمل مصطفى صفوان في ترجمة كتاب سيغموند فرويد **تفسير الاحلام**(٩٩)، فتمكن في فتح آفاق جديدة أمام الفكر النقدي كانت مغلقة في وجهه حتى الآن. فهذه الترجمة الدقيقة للمرجع الرئيس في علم النفس التحليلي (الفرويدي) تضع الإطار الفكري واللغة التحليلية الفـذة التي صنعها فرويد في متناول النقاد الجدد بشكل شامل لأول مرة. فعلى الرغم من أن عدداً من كتابات فرويد قد ترجمت إلى العربية بدءاً بالخمسينات، فإن ترجمة **تفسير الأحلام** تعتبر قفزة نوعية في تعريب الفكر الفرويدي ومفاهيمه المعقدة.

يتساءل صفوان في مقدمة الكتاب عما سيكون تأثير **تفسير الأحلام** (والأعمال الأخرى لفرويد) في تطوير الفكر العربي، ويقول إن فرويد «إذ يرينا الكلمة (أي المعقول بالذات) في عمل الحلم كما في أعراض المرض [ويزيد صفوان في الهامش: «مثلما يرينا هيجل إياه العمل وفي الألم بوجه عام»]، يرفع اكثف الحجب التي يُعمى فيها الإنسان على وجهه. فهل نقبل المخاطرة في آفاق الوعي والتحقيق الإنسانيين غير المشروطين، أي بغير التحصن بميكانيكيات الدفاع كما يقول المحللون النفسيون؟ هذا أيضاً سؤال لا أعلم جوابنا المستقبل عنه. ولكن لا ننسى تلك القضية الأخرى: من لم يختر مستقبله لم يجد ماضيه»(١٠٠).

- ١٧ -

تناول البنيوية وما بعد البنيوية (التفكيك الفلسفي والأدبي) كل من كمال أبو ديب وعبد الفتاح كليطو وعبد القـادر الفاسي الفهري ومحمد بنّيس وعبد الكبير الخطيبي.

---

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٦.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٦.

(٩٩) سيغموند فرويد، تفسير الأحلام، ترجمة مصطفى صفوان (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١).

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٦ - ٢٧.

برزت نظرية البنيوية في الفكر العربي الحديث في منتصف السبعينات، وكانت أول دراسة متكاملة حول الحركة البنيوية ومدارسها المختلفة كتاب مدرس الفلسفة المصري زكريا ابراهيم **مشكلة البنيوية**[101]. ويقدم زكريا ابراهيم في كتابه وصفاً موجزاً لتأثير النظرة البنيوية في اللسانيات وعلم الإنسان ونظرية المعرفة وعلم التحليل النفسي والتاريخ الحضاري والماركسية. ويحلل أفكار أهم الكتاب في هذه الحقول: ساسير وجاكوبسون في اللسانيات، وليفي شتراوس في الانثروبولوجيا، وبارت في نظرية المعرفة، وفوكو في التاريخ الحضاري، ولاكـان في علم التحليل النفسي، وألتوسير في الماركسية. وتكمن أهمية دراسة زكريا ابراهيم في أنها تقدم مصطلحات ومفاهيم جديدة مستقاة من نظرية البنيوية (كالتي قدمها صفوان من التحليل النفسي)، وهي الآن جزء لا يتجزأ من لغة المقال النقدي لدى العديد من الكتاب الجدد. وقد ترك الاتجاه البنيوي في أشكاله المختلفة أثراً عميقاً في أوساط النقاد العرب، ولاسيما في حقول الأدب والتاريخ وعلم الاجتماع. وفيما يلي عرض سريع لموقف ستة كتّاب من أبرز من يمكن وصفهم بالنقاد البنيويين.

- ١٨ -

كمال أبو ديب دَرس في جامعة اكسفورد ثم عمل استاذاً في تاريخ الأدب في جامعة اليرموك في الأردن حتى سنة ١٩٨٦، وفي كتـابه **جدلية الخفاء والتجلي: دراسات بنيوية في الشعر**[102] يطبق المنهج البنيوي بشكل شامل ويعرض المفاهيم التي يمكن استعمالها في النقد الأدبي والاجتماعي والسياسي ويقول:

«[إن البنيوية هي] إحدى ثلاث حركات في تاريخ الفكر الحديث يستحيل بعدها أن نرى العالم ونعانيه كما كان الفكر السابق علينا يرى العالم ويعانيه»[103] (أما الحركتان الأخريان اللتـان يشير إليهما فهما الماركسية والحركة التعبيرية في الرسم، بدءاً من بيكاسو). ويقول أبو ديب إنه في كتابه لا يهدف إلى تحليل «بعض النصوص أو الظواهر في الشعر والوجود [وحسب] بل إلى أبعد من ذلك بكثير: إلى تغيير الفكر العربي في معاينته للثقافة والإنسان والشعر، إلى نقله من فكر تطغى عليه الجزئية والسطحية والشخصانية، إلى فكر يترعرع في مناخ الرؤية المعقدة، المتقصية، الموضوعية، والشمولية الجذرية في آن واحد»[104]. ويقول إن البنيوية، كالماركسية، ليست فلسفة متكاملة بقدر ما هي منهج وطريقة في الرؤية:

---

(١٠١) زكريا ابراهيم، **مشكلة البنية أو أضواء على (البنيوية)**، مشكلات فلسفية؛ ٨ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٥).

(١٠٢) كمال أبو ديب، **جدلية الخفاء والتجلي**: دراسات بنيوية في الشعر (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩).

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٧.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٨.

«ليست البنيوية فلسفة، لكنها طريقة ومنهج في معاينة الوجود. ولأنها كذلك فهي تثوير جذري للفكر وعلاقته بالعالم وموقعه منه وبازائه. في اللغة، لا تغيّر البنيوية اللغة، وفي المجتمع، لا تغيّر البنيوية المجتمع، وفي الشعر، لا تغيّر البنيوية الشعر. ولكنها بصرامتها واصرارها على اكتناه المتعمّق، والإدراك متعدد الأبعاد، والغوص على المكوّنات الفعلية للشيء والعلاقات التي تنشأ بين هذه المكوّنات، تغيّر الفكر المعاين للغة والمجتمع والشعر وتحوّله إلى فكر متسائل، قلق، متوثب، مكتنه، متقصّ، فكر جدلي شمولي...»[١٠٥].

إنما تطور الفكر البنيوي (وما بعد البنيوي) كان في المغرب لا في المشرق (حيث كتاب أبو ديب، مثلاً، لم يلق انتشاراً واسعاً ولم يفعل فعله قط في الأوساط الفكرية والأدبية). أما في المغرب فهناك نهضة فكرية تزداد قوة وزخماً يوماً بعد يوم. ومثال على هذا الزخم الفكري الاتجاه الابستيمولوجي الذي يتخذه الفكر المغربي من خلال النزعة البنيوية وتشديدها على النقد الذاتي. ومثّل على هذا الاتجاه مجموعة المحاضرات التي ألقيت في الرباط وصدرت عن دار توبقال بعنوان **المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية**[١٠٦] وشارك فيها عبد الله العروي وعبد الفتاح كليطو وعبد القادر الفاسي الفهري ومحمد عابد الجابري وقدم لها الطاهر عزيز.

ويلخص الطاهر عزيز في مقدمته المنطلق الفكري لهذا الاتجاه بقوله: «لم يعد ممكناً الايمان بوجود منهاج قائم على مبادىء دائمة يلزم الخضوع لها فيما يتعلق بمسائل العلم»[١٠٧]. ويستشهد بالكاتب الفرنسي فيربند: «إن المقاييس المنهجية ليست في مأمن من كل نقد، إذ يمكن إعادة فحصها وتحسينها واستبدالها بمقاييس أفضل منها»[١٠٨].

وقد تطرقنا أعلاه إلى محاضرتي الجابري والعروي في هذه المجموعة. وفيما يلي سنركز على محاضرتي عبد الفتاح كليطو والفاسي الفهري.

تأثر كليطو، كمعظم زملائه المغربيين، برولان بارت (وكان بارت قد أقام في المغرب مدة من الزمن محاضراً في جامعة محمد الخامس في الرباط)، وبخاصة بنظرية «القراءة» عنده. يفتتح كليطو محاضرته بـ«مسألة القراءة»: «كيف ينبغي أن نقرأ؟ ما هي شروط ومقاييس القراءة الجيدة؟ من سيحكم على قراءة ما بأنها جيدة أو رديئة؟ من سيقول القول الفصل؟»[١٠٩] وفي مقدمته لمجموعة مقالات لبارت بعنوان «درس السيميولوجيا»[١١٠] يثير كليطو اسئلة مماثلة، إنما على صعيد آخر: «كيف تطور مفهوم

---

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٧.
(١٠٦) العروي [وآخرون]، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية.
(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٥.
(١٠٨) P. Feyerband, *Contre la méthode* (Paris: Seuil, 1975), p. 24.
(١٠٩) العروي [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ٩.
(١١٠) رولاند بارت، درس السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٦).

الأدب خلال العصور وفي حسب المجتمعات؟... ما علاقة الأدب باللغة؟ وما علاقة اللغة بالسلطة؟ هل هناك سلطة واحدة أم سلطات لا حصر لها؟ ما علاقة الخطاب الأدبي بالخطابات الأخرى؟ كيف ينبغي طرح مسألة اجتماعية الأدب؟... كيف تتم في النص خلخلة الذات والآراء السائدة، والبداية، والنهاية؟»(١١١) وينتهي كليطو إلى القول: «على القارىء العربي أن يدرس بإمعان كتابات رولان بارت، بل عليه أن يحفظها «عن ظهر قلب». لكن عليه كذلك أن يتناساها في فترة لاحقة، لكي لا يسقط في فخ التكرار ولكي يتسنى له أن يعيد صياغة الأسئلة البارتية ويجيب عليها بطريقة فريدة لم يسمع بمثلها من قبل»(١١٢).

أما الفاسي الفهري (وهو خريج جامعة الـ MIT وتلميذ نعوم شومسكي ويدّرس حالياً اللسانيات في جامعة محمد الخامس في الرباط) فينطلق من محاضرته من موقف رافض للفكر التقليدي اللانقدي، مركزاً على أهمية التحليل اللغوي في إقامة الأطر النظرية لتأويل الظواهر والأحداث، ويقول: «إن نظرية التأويل التي نحتاج إليها يمكن أن نحكم عليها بمدى قدرتها على إيصالنا إلى تصوّر معيّن للظاهرة التي نعالجها»(١١٣) وهو ينتقد العروي لأنه لا يعتمد إطاراً نظرياً متكاملاً في تحليله للتاريخ والمجتمع المعاصر: «كيف يمكن أن نتحدث عن التفسير دون أن نتحدث عن التنظير؟»(١١٤). ويرى أن الإطار النظري هو حصيلة الخطاب العلمي المحدد لا بقاعدة كلية أو متسامية بل بشروط انتاجه، أي «تبعاً للمخاطب والمخاطب ووضع الخطاب». وبهذا فإن الخطاب العلمي هو خطاب نظري يشكل «بنية تفسيرية تربط عدداً من الظواهر بعدد من المفاهيم والمسلمات والمبادىء عن طريق جهاز استنتاجية أو اكسيومية»(١١٥). لكن الخطاب العلمي يأتي على ألوان مختلفة، «فهناك خطاب يحدد واقعية معينة، وهناك خطاب يحدد واقعية أخرى»(١١٦)، ولا يمكن تجاوز الاختلاف بين الخطابات التفسيرية (التاريخية، الأدبية، العلمية) إلا من خلال التحليل اللغوي أو اللساني.

ويرى الفهري أن المنهجية، مثل النظرية، ليست إلا تجربة ظرفية، تتغير بتغيير الظروف والأوضاع، وتتحدد «في فضاء زماني مكاني معيّن»(١١٧). وليس البحث في «المعنى» على هذا المستوى إلا نتيجة التكامل على صعيد المنهج والنظرية، «التكامل بين الخطابات الفلسفية واللسانية والأدبية والتاريخية... الخ» الذي يوصل إلى الكشف عن «أساسيات المعرفة العلمية» و«الاشكالات المطروحة...»(١١٨). لكن الكشف عن

(١١١) المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٦.
(١١٢) المصدر نفسه، ص ٦.
(١١٣) العروي [وآخرون]، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، ص ٣٦.
(١١٤) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(١١٥) المصدر نفسه، ص ٤٣.
(١١٦) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(١١٧) المصدر نفسه، ص ٦٢.
(١١٨) المصدر نفسه، ص ٦٢.

المعنى، في الخطابات الفكرية على أنواعها، لا يمكن أن يتم إلا من خلال التحليل اللغوي.

أما محمد الوقيدي فينتقل في كتابه حوار الفلسفة[119] بالمحاولة النقدية التي يقوم بها الفهري على الصعيد اللغوي إلى الصعيد الفلسفي، من المنطلق أن الفلسفة العربية المعاصرة عجزت حتى الآن عن مجابهة الأزمة المعرفية وبقيت مرتبطة بالميتافيزيقا التقليدية، «فظلت نظرة الفيلسوف العربي إلى العلوم الإنسانية نظرة التفكير الجزئي الذي لا يرقى إلى طرح المشاكل الإنسانية في صورتها الأكثر شمولاً»[120]. إلا أنه في موقفه ليس متشائماً، فهو يرى في الفكر الفلسفي العربي المعاصر ما يتيح الاستجابة لمقتضيات اللحظة التاريخية الحاضرة: «هناك، ضمن الفلسفات العربية المعاصرة، فلسفات تحقق بعض الشروط التي ذكرناها. إن عبد الله العروي مثلاً، وهو الفيلسوف العربي الذي نفذ إلى الفلسفة من مدخل التاريخ، يقدم لنا موقفاً فلسفياً متقدماً في وعيه بضرورة إبداع موقف فلسفي يستجيب لمقتضيات لحظته التاريخية. كما أننا على صعيد تاريخ الفلسفة، وخاصة دراسة التراث الفلسفي، نجد أعمال طيب تيزيني وحسين مروة محاولات جادة على المستوى المنهجي من أجل فهم التراث العربي الإسلامي فهماً تاريخياً موضوعياً»[121].

ويؤكد في الوقت عينه على ضرورة مجابهة الأزمة المعرفية في الغرب التي حملتها، على حد تعبيره، «الثورات التي تم تحقيقها في مجال المعارف الإنسانية المتعلقة بالإنسان»[122]، والتي يجب مجابهتها واتخاذ موقف ازاءها إذا أردنا الدخول في الحوار الفلسفي الجاري عالمياً.

في طليعة النقاد الجدد الشاعر والناقد الأدبي محمد بنيس صاحب مواسم الشرق وورقة البهاء[123] (الكتابين الوحيدين في اللغة العربية اللذين يمكن مقابلتهما بكتاب جيمس جويس Finnegan's Wake). يقف بنيس تجاه الخطاب المهيمن موقفاً صارماً لا يقبل المهادنة، فهو بنظره خطاب عاجز عن تفهم إشكالات العصر أو التفاعل معها على أي مستوى: إنه «يراوح في مكانه، يستهين بالأجوبة فيما هو يستهين بالأسئلة»[124]. وينتقد بنيس خصوصاً الصيغة الشمولية القمعية لهذا الخطاب ومن خلالها ينتقد موقف الفكر القومي العربي - مثلاً مفهوم الوحدة، الذي يشكل بنظره عاملاً قمعياً بالنسبة إلى الفروق اللغوية والدينية والإثنية... إلخ في المجتمع العربي. ويقول: «هناك فرق

---

(١١٩) محمد الوقيدي، حوار الفلسفة (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٥).

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٢٢) المصدر نفسه.

(١٢٣) محمد بنيس: مواسم الشرق (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٥)، وورقة البهاء (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٧).

(١٢٤) الكرمل، العدد ١١ (١٩٨٤)، ص ٢٢٢.

طبقي، فرق لغوي، فرق تاريخي، فرق جغرافي، فروق لا نهائية عمدت الثقافة العربية الحديثة، أكانت سائدة أم في طريقها للسيادة، قمعها»[125].

وهو يعتبر أن الأسلوب الأشد فعالية لمجابهة الخطاب الأبوي المهيمن في الظروف القمعية التي يعيشها المجتمع العربي هو من خلال القراءة التفكيكية، القراءة الوحيدة القادرة على التصدي للموضوعات المحرّمة في هذا المجتمع. وفي مقدمته المبدعة «للاسم العربي الجريح» يحدد هدف هذه القراءة التفكيكية كالتالي: «لقد اهترأ العالم العربي بتراكم المفاهيم والقيم المتعالية التي تفصل بين الإنسان وجسمه، الإنسان ومستقبله، تحرم متعته وشهوته وتغيره. ومن غير مبالغة نقول إن التحرر العربي يفترض تحرر الجسم هو الآخر. فالعلائق الإجتماعية التي ندعو إلى تغيير بنيانها، من حالاتها الاقطاعية المتخلفة، غير منفصلة عن ضرورة تحرير الجسم الذي سلطت عليه أصناف القهر...». ويضيف: «إن تفكيك الأرضية اللاهوتية سابق على كل نقد، لأنه ينزلنا من السماء إلى الأرض، وقد آن لهذه السماء المتعالية أن تكف عن تغييب جسمنا، وتشطيره إلى نور وظلام، يمين ويسار، خير وشر، ملائكة وشياطين. آن لهذا الجسم أن يحتفل بشهوته ومتعته، يبدع قيماً أخرى ليست من الضرورة تحديدها مسبقاً»[126].

والنزعة التفكيكية التي يتحدث عنها بنيس نجدها في أقوى تعابيرها عند عبد الكبير الخطيبي الذي ينطلق من الموقف الراديكالي القائل إن الاستقلال الفكري لا يتم باتباع النموذج الغربي ولا بالعودة إلى النموذج التراثي التقليدي بل بتجاوزهما معاً، فـ «لا فائدة من المرور ثانية بطريقة أو بأخرى بكل المراحل التي مر بها الفكر الغربي، كذلك لا جدوى من الإعتقاد بإمكانيته عقد صلة متكاملة مع المعرفة العربية القديمة»[127].

ومع أن الخطيبي أكثر النقاد العرب اتجاهاً نحو الغرب في تفكيره وأسلوبه ولغته (انه يكتب بالفرنسية)، فهو يقول بضرورة التخلص من الهيمنة الفكرية الغربية من خلال «قطيعة» كاملة. فالمعرفة الغربية، بنظره، ملوثة في أعلى تعابيرها. ويستشهد بما يقوله جاك دريدا حول الـ(Ethnocentrism) «التمركز حول الذات» الذي تتميز به الانتولوجيا الغربية: «[إن] الانتولوجيا، ككل علم، تتولد داخل عنصر الكتابة، انها أولاً علم أوروبي يستعمل مفهومات تقليدية، وبالتالي سواء شاء الانتولوجي أم أبى، إذ لا يتعلق الأمر بقرار من طرفه، فإنه يضم في كتابته مقدمات التمركز حول الذات...»[128] لذا يتوجب الحذر الشديد عند استعمال مفاهيم العلوم الإنسانية الغربية، فلا تكفي ترجمتها بل يجب تحليلها من موقع فكري مستقل وصياغتها عن جديد. ويقول، على العالم العربي «أن يبدأ كل شيء

---

(١٢٥) أنظر: «المقدمة،» في: محمد بنيس، **الإسم العربي الجريح** (بيروت: دار العودة، ١٩٨٠)، ص ٧.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٩.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ١٥٩. وللنص الفرنسي، أنظر:
Jacques Derrida, *La Structure, le signe et le jeu* (Paris: Seuil, 1967), p. 414.

من البداية، أي أنه حينما يتمكن بعمق من المعرفة الغربية يرى الأمر لا يدعو إلى تبني وترجمة هذه المعرفة فحسب ولكن في الوقت نفسه أيضاً تحليل تكوينها، وتحولها، وانقطاعها في المجال التاريخي. مع العلم أن كل نظرية هي نسق للتفكير، ناتج عن التاريخ وأساسه التفكير ذاته، شريطة أن لا نراه مجرد حركة في خط مستقيم. . .»[١٢٩]. ويطرح الخطيبي مفهوم «النقد المزدوج» لتحديد مهمة السوسيولوجيا في الوطن العربي والعالم الثالث عموماً، ويصفه بأنه:

«أ ـ تفكيك المفهومات [Déconstruction] الناتجة عن المعرفة السوسيولوجية والكتابة السوسيولوجية اللتين كانتا تتكلمان باسم العالم العربي ويغلب عليهما الطابع الغربي وايديولوجيته المتمركزة على الذات [Ethnocentric].

ب ـ وفي الوقت ذاته نقد للمعرفة والكتابة السوسيولوجية اللتين انجزتهما مختلف مجتمعات العالم العربي حول ذاتها»[١٣٠].

ويؤكد الخطيبي على ضرورة إعادة التفكير في طبيعة التاريخ والمعرفة «لا بالنسبة لمركز أو أصل»، أي بالنسبة إلى الغرب، بل بالاستقلال عنه[١٣١]، داعياً إلى تجاوز العلوم الإنسانية الغربية «المطلقة» والدخول في حوار «مع فكر الاختلاف» ويقول: «لقد انسحب الفكر العربي منذ خمسة قرون، ويعود اليوم يقتحم عالماً تهيمن عليه المعرفة الغربية المطلقة. وعوض أن يباشر بجدية الحوار مع فكر الاختلاف (نيتشه، ماركس، هايدجر) نلحظ أنه يتيه في ميدان العلوم الإنسانية. ولا شك أن هذا المنحى لا يخلو من فائدة. ولكنه غير قادر على أن يخلق تفكيراً جديداً. لهذا أصبح الفكر العربي يتصف بالنزعات التاريخانية والثقافوية. . .»[١٣٢].

أما موقف الخطيبي إزاء الماركسية العربية، فهو موقف حذر ومتشكك. فهو يرى أن الماركسيين العرب يسيرون بالفكر الماركسي إلى «ماركسية مبسطة»، وبحسب تعبيره، إلى نوع من «اللاهوت». فهم «يعتقدون أن الماركسية هي السبيل إلى القطيعة، القطيعة مع التخلف، مع الاضطهاد الديني، وحين تتمعن في ذلك سرعان ما ندرك أن هذه الماركسية المبسطة، لن تؤدي بنا إلا إلى اللاهوت من جديد». لكنه في الوقت عينه يرى أن التفكير اليساري العربي، بقبوله مفهوم الاختلاف وواقع التعددية الفكرية، سيدفع الماركسية إلى تجاوز اللاهوتية وإنشاء فكر نقدي قدير. «وفيما ننتظر ذلك، يجب أن ننشرها [أي الماركسية] وأن نلقنها بحذر»[١٣٣].

ومن خلال نقد الذات والآخر (الداخل والخارج)، يتناول الخطيبي مفهوم الوحدة: «وحدة التاريخ العربي، وحدة الثقافة الإسلامية، وحدة الأمة العربية». ويقول ان واقع التفسخ والتعدد في الوطن العربي لا يمكن معالجته على أنه مجرد نتيجة للحكم

---

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٣١.

العثماني أو الاستعمار الأوروبي... إلخ، بل من حيث هو حصيلة لعملية التاريخ التي ليست بحد ذاتها خيراً أو شراً، ويجب تقبل التاريخ والتفاعل معه بتعدديته. «إن العالم العربي قد اهتز في نظامه وتصدع في كيانه الحضاري، فأصبح يعاني من تعددية شاملة، تتجلى في جميع أشكال المثاقفة والاضمحلال. وليس هذا المسلسل في حد ذاته خيراً ولا شراً. إنه مسلسل تاريخي ينبغي أن نقوم بتحليله وتطعيمه عن طريق فكر قادر على تحليل الأوضاع المتعددة التي يجتازها العالم العربي... لذا فانا أدعو إلى نقد مزدوج: ينصبّ علينا كما ينصبّ على الغرب، ويأخذ طريقه بيننا، فيرمي إلى تفكيك مفهوم الوحدة التي تثقل كاهلنا والكلية التي تجثم علينا، وهو يهدف الى تقويض اللاهوت والقضاء على الايديولوجية التي تقول بالأصل والوحدة المطلقة»(١٣٤).

والخطيبي هو أول مفكر عربي تناول «الاستشراق الغربي» من زاوية نقدية (في مقال نشر له في «Temps Modernes» سنة ١٩٧٦)، مركزاً نقده على المقاربة الوضعية التي ميّزت الفكر الاستشراقي منذ بداية «العلم» الاستشراقي في القرن التاسع عشر، وعلى النزعة الميتافيزيقية لهذا الفكر: «ظل الاستشراق هامشياً في الفكر بمعناه الدقيق، بل أكثر من ذلك ظل طويلاً متشبثاً بأذيال المذهب الوضعي في القرن التاسع عشر، وأذيال الميتافيزيقيا: لقد التذّ الاستشراق طويلاً بابتكار فصيلة من العرب الخاضعين لرهبة الله، في حين أن الإسلام في رأيي قوة توفيقية تغطي مجالاً واسعاً من الوثنية... أما في أيامنا هذه فقد أصبح المستشرق إنسانياً [Humanist] بطريقة مغايرة. أقصد أنه يتجه نحو «الإنسان» كما تتصوره العلوم الإنسانية، ذلك التصور الذي أجاد انتقاده ميشيل فوكو»(١٣٥).

وفي مقابلة أجرته معه صحيفة «اللوموند»(١٣٦) سأله المراسل إذا كان يوافق على قول بعض المعلقين العرب بأن التخلف العربي ليس تخلفاً بالمعنى الصحيح بل هو وصف مغرّض للواقع العربي. فكان جواب الخطيبي: «هذه سفسطة بل ديماغوجية»(١٣٧).

- ١٩ -

من دلائل التخلف العميقة في الوطن العربي إقتصار الحركة النسائية على النساء، فما زال موضوع المرأة بالنسبة إلى المثقفين والنقاد الاجتماعيين (الرجال) موضوعاً ثانوياً. اللافت للنظر أن الحركة النقدية ليس لديها ما تقوله حول مشكلة المرأة في المجتمع، عدا بعض الأقوال والشعارات المعهودة. هذا في حين أن الحركة الأصولية تعطي اهتماماً كبيراً لموضوع المرأة، معلنة أن الشريعة الإسلامية تحمي حقوق المرأة وتمنحها مدى كبيراً من الحرية. ويركز الأصوليون في كتاباتهم حول هذا

---

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٩.
(١٣٥) *Temps modernes* (1976), p. 29.
(١٣٦) *Le Monde*, 14 - 15/12/1978.
(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.

الموضوع على نقض الموقف العلماني الذي تنبع منه حركة تحرير المرأة ومقابلة «الفكرة الغربية» التي تعتمدها بـ«الفكرة الإسلامية» التي تمثلها الحركة الأصولية. ويؤكد اهتمام الأصوليين هذا بموضوع المرأة وكثرة كتاباتهم حوله على مركزية الإشكالية النسائية في الوعي الأبوي وعلى حجم القلق الذي يعانيه الأصوليون إزاء هذه الاشكالية.

ويمكن استشفاف الشعور بالخطر فيما يتعلق بموقف المرأة ومصيرها في المجتمع القائم من خلال ما تقوله ثلاث مفكرات عربيات تناولن موضوع المرأة بجد ورصانة هن نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي وخالدة سعيد.

أحدث كتاب نوال السعداوي **المرأة والجنس**(١٣٨) عند صدوره في أواخر الستينات ضجة كبرى في أنحاء الوطن العربي. إذ لأول مرة، وبقلم امرأة، يصدر كتاب بلغة صريحة وجريئة عن أنواع القمع الجنسي الذي يمارسه الرجل ضد المرأة في المجتمع العربي. وخلال العشرين سنة اللاحقة قامت نوال السعداوي بتنظيم حملة واسعة للتأثير المباشر في المجتمع وتجاوز الموقف التقليدي لـ«تحرير» المرأة معلنة أن التحرير الحقيقي لا يحققه «البعث الديني» ولا «الحرية الجنسية» بل يقوم على الانعتاق السياسي والإقتصادي، فتحرير المرأة «جزء من تحرير المجتمع كله»(١٣٩). وفي كتابها **وجه المرأة العاري** تقول بتحديد أكثر: «ان قضية تحرير النساء العربيات ليست قضية إسلامية وليست قضية حرية جنسية، وليست عداء للرجل، وليست ضد التقاليد الشرقية، ولكنها قضية سياسية واقتصادية أساساً، وهي ضد الأنظمة الاستعمارية داخل المنطقة العربية وفي العالم الخارجي، وهي ضد جميع أنواع القيود والاستغلال الاقتصادي والجنسي والاجتماعي والثقافي والأخلاقي»(١٤٠).

وفي مجابهتها للموقف الأصولي تقول: «التراث أداة توظفه جميع القوى السياسية حسب مصالحها ورؤيتها. ويفقد التراث معناه التاريخي والإنساني إذا لم يعبر عن المجتمع كله، ولا يزال نصف المجتمع أي المرأة غائبة ومغيبة عن المعركة الدائرة في بلادنا عن حول التراث والمعاصرة»(١٤١).

وفي حين أن مشكلة المرأة تغمط وتشوّه في الفكر الأصولي، فهي تهمّش في الحركة القومية والحركة الإشتراكية على السواء. وعلى الرغم من توجهها اليساري،

---

(١٣٨) نوال السعداوي، **المرأة والجنس: أول نظرة علمية صريحة إلى مشاكل المرأة والجنس في المجتمع العربي**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢).
(١٣٩) المصدر نفسه، ص ١٦٧.
(١٤٠) نوال السعداوي، **وجه المرأة العاري** (١٩٧٧)، ص ١٦٧.
(١٤١) نوال السعداوي، في: **التحديات التي تواجه المرأة العربية في القرن العشرين** (القاهرة: تضامن المرأة العربية، ١٩٨٧)، ص ٤٠.

فإن نوال السعداوي لا تتردد في انتقاد اليسار الرجالي لعدم تفهمه لمشكلة المرأة وعجزه عن اتخاذ موقف جديد إزاء هذا المشكل: «ان الاشتراكية بمعاها الحقيقي من حيث العدالة والمساواة بين البشر لا تكون واقعاً لمجرد إعلان الشعارات الإشتراكية، أو إصدار القوانين الإشتراكية. ان تغيير القوانين ضروري، ولكنه لا يكفي لإحداث التغيير، فكم من القوانين تظل حبراً على ورق»(١٤٢).

ولكنها تؤكد في الوقت عينه أن المرأة لا يمكن أن تحقق التحرير والمساواة إلا في مجتمع إشتراكي(١٤٣). ولهذا فعلى المرأة أن تدرك أن التوصل إلى الوعي الاجتماعي هو ضرورة ملحّة وتقول: ان «الوعي الاجتماعي لا يتحقق للمرأة دون تحقيق الوعي الذاتي. فهل يمكن للمرأة التابعة لزوجها أن تحرر الأخريات أو تحرر الوطن من التبعية؟ ان فاقد الشيء لا يعطيه. ومن هنا أهمية التحرر الذاتي أو التحرر الفردي للمرأة العربية من أجل التحرر الاجتماعي والسياسي العام. وبالمثل فإن التضامن والتنظيم السياسي والاجتماعي للنساء يساعد المرأة على التحرر ذاتياً واكتساب الثقة نفسها لمواجهة مشاكلها والتغلب عليها»(١٤٤).

ومع أنها في مهنتها طبيبة تمارس التحليل النفسي، فإنها تعارض فرويد في نظريته حول «عقدة أوديب» وتعتبرها نظرية محافظة اجتماعياً وسياسياً فتقول: «يحاول الفرويديون التقليديون أو تلامذتهم ممن يسمون أنفسهم بالفرويديين الجدد إلى تفسير ثورات الشباب أو الزنوج أو النساء بسبب خلل داخل نفسية الإنسان الثائر وليس بسبب خلل في النظام الاجتماعي القائم. أو ليس هذا امتداداً لنظرة فرويد إلى التمرد على السلطة على أنه نتيجة لعقدة أوديب، حيث تمثل السلطة شخص الأب أمام الإنسان المتمرد»(١٤٥).

تقول فاطمة المرنيسي في كتابها **الحريم السياسي**(١٤٦) إن غياب الحرية السياسية وفقدان المساواة بين الرجل والمرأة هي المشكلة المركزية التي تدور حولها قضية الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان في المجتمع العربي: «تخيل أثر هذه الجملة [المادة الأولى في إعلان حقوق الإنسان] كل البشر يولدون أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق، في المجتمعات التي يعمل فيها فقدان المساواة بين الرجل والمرأة على تثبيت وضمان عدم المساواة السياسية وجعل هذا التفاوت أساساً في تحديد الهوية الاجتماعية والثقافية»(١٤٧). وتستشهد بحديث البخاري، بأن من سلّم أموره لامرأة فشل(١٤٨)، الذي يمثل، بنظرها، موقف

---

(١٤٢) السعداوي، **المرأة والجنس: أول نظرة علمية صريحة إلى مشاكل المرأة والجنس في المجتمع العربي**، ص ١٦٧ - ١٦٨.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(١٤٤) السعداوي، في: **التحديات التي تواجه المرأة العربية في القرن العشرين**، ص ٤١.

(١٤٥) السعداوي، **المرأة والجنس: أول نظرة علمية صريحة إلى مشاكل المرأة والجنس في المجتمع العربي**، ص ١٥٩.

(١٤٦) Fatima El - Mernissi, *Le Harem politique* (Paris: [s. n.], 1987).

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ١٠.

الإسلام التقليدي تجاه المرأة. ولهذا تقول إن عودة الكتّاب والمثقفين العلمانيين إلى النصوص بحثاً عن البراهين لدعم موقفهم إنما يعزز الموقف الأصولي ويزيد من شرعيته. لذلك يجب طرح الموضوع برفض العودة إلى الماضي، والتشبث بالتراث وتقاليد الماضي ليس إلا إحدى الوسائل لتثبيت هيمنة الرجل على المرأة وإبقاء المرأة «في مكانها»(١٤٩).

وفي مؤتمر تضامن المرأة العربية الذي عقد في القاهرة سنة ١٩٨٦ ألقت فاطمة المرنيسي كلمة طالبت فيها نبذ مفهوم «التراث» كلياً، لأنه، على حد قولها، لا يصلح لمجابهة الحاضر ولا يفيد في حل مشكلاته. والمطلوب هو عكس ذلك، أي تسخير الماضي لتشييد الحاضر وتخطيط المستقبل. فللماضي وزنه وللحاضر وزنه، للماضي دوره وللحاضر أولويته، وللمرأة دور أساسي في إنتاج الثقافة العربية التاريخية. كيف ذلك؟ بإعادة كتابة التاريخ العربي(١٥٠). وقارنت بين أساليب المعالجة التي يتبعها المؤرخون العرب والمؤرخون الغربيون: «المؤرخون الغربيون يستعملون الماضي كنوع من الهواية أو أداة للترفيه. بينما نحن نتجه إليه بكل جوارحنا كمهنة وأفق فكري. وبتوجهنا إلى الماضي نعيش الحاضر وكأنه فترة عابرة ولا نتقيد به جدياً»(١٥١). ونتيجة هذا الإستلاب للماضي ان الكتّاب والباحثين حرموا من «المقدرة على قراءة» الماضي وأصبحوا لا يعرفون إلا «التغني به»(١٥٢).

وفيما يتعلق بعملية تحرير المرأة، فهي تشكك مثل نوال السعداوي بالموقف المثالي الذي يتخذه الرجال المناصرون للمرأة. وهي تؤكد كما تفعل نوال السعداوي، أن تحرير الأنثى لا يمكن له أن يتحقق إلا إذا تحول أسلوب معالجة مشكلة المرأة في المجتمع كمشكلة «نسائية» إلى معالجتها كمشكلة سياسية، أي كجزء لا يتجزأ من الصراع السياسي. ولهذا فإن عملية التحرير تتطلب تغييراً جذرياً في صميم المجتمع وليس مجرد عمل إصلاحي: «تعديل قانون الأحوال الشخصية، المساواة في فرص العمل والأجور الخ . . . فاستراتيجية تحريرية للمرأة لا يمكن أن تشيّد إلا إذا استرجعت المرأة ما ضاع منها: الزمن والكلام عن تحولاته وتغيراته وتطوراته وحركيته واستهلاكه وتوظيفه لتخطيط المستقبل وأهم من ذلك التمتع به كحاضر، كلحظة عابرة، كلحظة ممكن أن تتحول إلى متعة»(١٥٣).

وفي كتاب لها صدر بالانكليزية باسم مستعار تقول: «إني بصفتي امرأة مسلمة

---

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(١٥٠) فاطمة المرنيسي، «الديمقراطية كانحلال خلقي،» ورقة قدّمت إلى: التحديات التي تواجه المرأة العربية في القرن العشرين، ص ٥٥.

(١٥١) El - Mernissi, Ibid., p. 29.

(١٥٢) المصدر نفسه.

(١٥٣) المرنيسي، «الديمقراطية كانحلال خلقي،» ص ٥٧ ـ ٥٨.

قادرة على «الكتابة» (وهي امتياز الرجال الخاص وتجسيد لسلطتهم) أستطيع التمتع بمتعة لا يمكن وصفها عندما أعيد كتابة التراث ـ ذلك العمل الثوري والملحد par excellence. وليس ما أقصده بـ «إعادة الكتابة» إلا «قراءة» فاعلة ـ أي تفهم التراث وتفسيره بشكل آخر»(١٥٤). وهكذا فإن مسؤولية النساء الباحثات و «القادرات على الكتابة» تكمن في المساهمة الفعّالة في خلق وعي تاريخي جديد من خلال نوع مختلف من الكتابة يهدف إلى الكشف «عن ذلك الجزء الصامت من التاريخ العربي، ذلك الجزء المطيع والمستغل من قبل السلطة، أي ذلك الجزء الذي يشكل الأكثرية المحرومة والبعيدة عن المشاركة بالقرار»(١٥٥). وتنتهي إلى القول: «كتب التاريخ ملأى بالمعلومات عن هذا الأمير الأموي أو ذلك الوزير العباسي. نحن نعرف ماذا يرتدي هذا الأمير أو هذا الوزير وماذا يأكل وكيف يرفّه عن نفسه، وكم من الدنانير أسبغ على الشاعر الذي أعجبه شعره أو على الجارية التي لفتت نظره بجمالها. لكننا لا نعرف شيئاً عن الحالة الاجتماعية أو الاقتصادية التي يعيشها الشاعر أو الجارية ـ أو يعيشها اللحام أو بائع الخضار أو العطّار أو الفلاح أو العتّال في زمن ذلك الأمير أو الوزير»(١٥٦).

تقف خالدة سعيد في مقدمة النقاد العرب، بتفهمها العميق للأزمة الفكرية والفنية المعاصرة، وتحليلها لهذه الأزمة بلغة تتميز بالدقة والعمق والوضوح. ولأنها عاشت في باريس خلال فترة بداية السبعينات (أخصب الفترات الفكرية في فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية) فقد تمكنت ـ عن كثب ـ من متابعة التحولات الفكرية في فرنسا بتأثير الحركة البنيوية واللسانية الجديدة وما بعد البنيوية (فوكو، دريدا... الخ). وجمع كتابها الصادر في سنة ١٩٧٩(١٥٧) كل الأفكار والمصطلحات الجديدة التي أفرزتها هذه التحولات الفكرية فكانت ربما الكاتبة الأولى التي نقلت الفكر الفرنسي الجديد إلى المشرق.

تنطلق خالدة سعيد في تحليلها لوضع المرأة العربية من الاغتراب المزدوج الذي تعانيه المرأة في المجتمع العربي: «المرأة تعاني اغترابين: اغتراب طبقي واغتراب على صعيد البنية التحتية في نطاق الأسرة، فهي عبدة العبد»(١٥٨). وتتساءل «ما هي المرأة في بلادنا؟».

«لو سألنا عن هوية امرأة ما، لقلنا هذه زوجة فلان أو بنت فلان أو أم فلان أو أخته وأحياناً بنت عمه أو بنت أخيه إن كان معروفاً. وما هي المرأة؟ هي أنثى الرجل، هي الأم، هي الزوجة. وهي باختصار تعرّف بالنسبة إلى الرجل، إذ ليس لها وجود مستقل. إنها الكائن بغيره لا بذاته. ولأنها كائن بغيره فلا يمكنها، في إطار الأوضاع التقليدية، أن تعيش بذاتها. لا هي تشعر بالاكتمال بذاتها،

---

(١٥٤) *Women in the Muslim Unconscious* (New York: [n. pb.], 1984), p. 6.

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(١٥٧) خالدة سعيد، حركية الابداع: دراسات في الأدب العربي الحديث (بيروت: دار العودة، ١٩٧٩).

(١٥٨) مواقف (تشرين الثاني / نوفمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٠)، ص ٩٣.

ولا المجتمع يقبلها ككائن بذاته. إنها المثال النموذجي ذلك أن واحداً من أبعاد شخصيتها يطغى على سائر الأبعاد، أو على إنسانيتها كلها...»[159].

وهي ترى أن المثقفين العرب (بما فيهم اليساريون العرب) ما زالوا بعيدين عن تفهم مشكلة المرأة على حقيقتها. فاليسار لم يستطع أن يسيِّس قضية المرأة، ولم يجعلها قضية في أعلى أولوياته، فهو لا يريد التورط في معركة مع الدين، ويختبىء وراء حجة تقول إن تغيير البنية التحتية سيؤدي إلى تغيير العلاقات الايديولوجية، بما فيها النظرة إلى المرأة ومكانها في المجتمع. وتنهي خالدة سعيد إلى القول إن المثقف قد يتمرد على طبقته لكن يصعب عليه تغيير موقفه جذرياً بالنسبة إلى قضية المرأة، وذلك بسبب الرواسب والتشوهات النفسية التي يحملها على صعيد علاقة الرجل بالمرأة. «لذلك كثيراً ما نرى يساريين مناضلين بصدق واندفاع يقفون من موضوع المرأة موقفاً دينياً أو محافظاً، لا في الشؤون الشخصية وحدها بل حتى في الشؤون الحقوقية البسيطة»[160].

وبالنسبة إلى السؤال: «لماذا لا تتمرد المرأة»، تجيب خالدة سعيد: لأن المرأة لا تستطيع تحقيق أي شيء ما لم يكن التمرد «جماعياً». «والدليل أن تعدد حوادث انتحار النساء في الجزائر احتجاجاً على الاضطهاد لم يجد شيئاً»[161]. والنساء لا يشكلن طبقة بحد ذاتها بل هن منتشرات في مختلف الطبقات ويصعب التضامن بينهن، و«بالتالي لا يمكن أن يمارسن ضغطاً مباشراً أو يلجأن إلى الاحتجاج العنيف». وهي تجد أن «صيحات بعض المثقفات في الصحف أو المؤلفات» لا تجدي شيئاً، ويدرجها المثقفون في «باب طريف يسمونه الأدب النسائي»[162].

وهكذا فإن خالدة سعيد تصل إلى الموقف نفسه الذي وصلت إليه نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي، وهو أن تحرير المرأة غير ممكن بلا عمل جماعي يتجاوز مجرد «النشاط النسائي». وهي ترى أنه «ما لم يتحرر الناس (رجالاً ونساء) من الأفكار المسبقة عن المرأة ـ وهي أفكار تكونت على مر العصور، من خرافات وتصورات غير علمية، ومركبات نقص أو استعلاء ـ وما لم تصبح البنى الاجتماعية مهيئة لإنطلاق شخصية المرأة وتفتحها في مناخ من الحرية ومن احترام الشخص الإنساني، بعيداً عن كل تمييز واضطهاد وبسبب الجنس أو العرق، كما جاء في بيان حقوق الإنسان، ما لم يتحقق هذا كله، ستبقى هذه القضية مفتوحة»[163].

وهي تؤكد أنه في حين أن تحرير المرأة لم يتحقق بعد في أي من بلدان العالم،

---

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٩٤.
(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٩٩.
(١٦١) المصدر نفسه.
(١٦٢) المصدر نفسه.
(١٦٣) المصدر نفسه، ص ٩١.

فإن البلدان الاشتراكية قد أحرزت التقدم الأكبر في هذا المجال: «إن الطريق [نحو التحرير] طويلة ونساء العالم كله [لم تزلن في مراحلهن] الأولى، غير أن النساء في العالم الاشتراكي خاصة يقفن الآن على عتبة التحرر الجذري. كي نبلغ نحن هذه العتبة أمامنا خطوات كلاسيكية لا بد لمن يطرح قضية المرأة من الإلحاح عليها، وإن كانت إصلاحية محضة»(١٦٤).

وفي كتابها حركية الابداع تقدم خالدة سعيد قراءة جديدة لتاريخ النهضة، فتقول ان النهضة تمثل تيارا محافظاً والتفاتاً نحو الماضي، لا نحو المستقبل، «التفات قبول وتقديس فتقليد»(١٦٥) وتعتبر أن جبران خليل جبران كان، بين كتاب النهضة، الريح «المعاكسة» للتيار النهضوي، فقد رأى معنى النهضة «في استعادة الشعب قدرته على التفاعل والابداع والتجدد»(١٦٦). وتبرز أهمية جبران في هذا السياق بكونه لم يتقوقع في تراثه الشرقي، وفي الوقت عينه انفتح بثقة على الثقافات العالمية «بلا مركبات نقص أو استعلاء». وهو في اتصاله بالثقافات العالمية لم يركز على «الشائع المألوف» بل أخذ بأسس الثقافة الحديثة «العهد الجديد، الميثولوجيا اليونانية والكلدانية والمصرية [كتاب الموتى]، الصوفية، شكسبير، بليك، نيتشه، ابسن، برغسون، ويونغ...»)، ووضع نفسه في «تراث الاحتجاج والرفض» في أدب «العرب الجبابرة، الذين كانت روحهم لا محدودة بشكل غريب [لأنهم] لم يفقدوا رؤية الإنسان الأولى»(١٦٧). وتقابل خالدة سعيد جبران بأبي العلاء المعرّي: «يخطر لي، من أجل فهم صوت جبران، أن أقابله بشاعر آخر وقف في الطرف المقابل من هوة الانحطاط، هو المعرّي. يوم كان المعرّي يقف على منحدر العصر العباسي لم يكن يدرك بعقله الواعي ما سيؤول إليه ذلك العصر. لكن رؤياه كشاعر تنبأت الظلام الذي تلا. فقد مات في صوته كل شوق، وجاء شعره كتأبين لحضارة دانية الغروب «كل بيت للهدم...» وفي شعر المعرّي ما هو أبعد من اليأس الفردي، إن فيه إيقاع الغروب. على الطرف الآخر من هوة الانحطاط يقف جبران وفي رؤياه صورة عالم مدفوع بالشوق، بالعطش إلى الكشف والإبداع وتخطي الذات والعناق، وأطياف عالم عربي لا نهائي الروح. هذا الإيقاع بشارة، وفي هذه البشارة تكمن عظمة جبران. ذلك أن المبدع إما أن ينجز أثراً عظيماً يكون بذاته منبعاً لقيم إنسانية جديدة. وإما أن يعطي نتاجاً يحمل إيقاع الحياة، يجيء مليئاً بالاحتمالات، بالإشارات إلى ممكنات جديدة، إلى طرق جديدة»(١٦٨).

وتشير خالدة سعيد إلى «اللغة الجديدة» التي يستعملها جبران بإصطلاحاته واستعمالاته الجديدة لعناصر اللغة. «اللغة الجديدة، التي يحصرها جبران هنا بالتعابير والاستعمالات الجديدة لعناصر اللغة، تنطبق على ما يميّزه فرديناند دي سوسور وعلماء الألسنة [كذا] الحديثة بتسميته «كلام» مقابل «لسان» معتبرين اللسان اللغة، من حيث هي منظومة اصطلاحيته ذات منشأ اجتماعي ـ تاريخي، تتكوّن من وحدات دلاليّة وقوانين تنظم قيام العلاقات الدالة بين

---

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ١٠٠.
(١٦٥) سعيد، حركية الابداع: دراسات في الأدب العربي الحديث، ص ٣٦.
(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٣.
(١٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٤٠.

الوحدات»(١٦٩). وهي تعتبر أن أهم ما قدمه جبران إلى الفكر النهضوي هو تحرير «النص المزدوج ذي المنشأ الديني» من العلاقة التقليدية والمتوارثة بين الباطن والظاهر، ودفعه نحو «الدنيوي» وإخراجه من «الهياكل والمعابد واللغة المختصة بالتعليم الديني». وتحرير النص المزدوج هذا «يعود إلى كون جبران لا يعتبر «الظاهر» أو الدلالة الحرفية للنص خارج عالم الحقيقة، بل يراه جزءاً منه ينسب إليه انتساب المجاز إلى الحقيقة والجزء إلى الكل»(١٧٠). وهي ترى أن جبران يجسّد في كتاباته ثورة في اللغة قادرة على تغيير «الفكر العربي» و «تقاليد الثقافة العربية» تغييراً جذرياً شاملاً(١٧١).

- ٢٠ -

الحركة النسائية هي التعبير عن فكر محدّد هو الفكر النسائي Feminism). ما حاولت توضيحه في القسم الأول من هذا البحث، حول مشكلة الاتجاه الفكري (Perspective) وتأثيره في الصياغة المعرفية، يتضح أكثر وأكثر في ضوء النقد النسائي الذي تنبع منه الحركة النسائية في البلدان الغربية، وبخاصة فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية. أنظر مثلاً، تحديد اليزابث غروس في «ما هي النظرية النسائية؟».

«تبرز المرأة [في هذه النظرية] لا كموضوع ساكن متقبل بها كذات فاعلة تتوصل إلى المعرفة من وجهة نظر (Perspective) تختلف أحياناً اختلافاً جوهرياً عن وجهة نظر الرجل. ولا تعكس وجهة النظر هذه مجرد نظرة ذاتية، بمعنى نظرة فردية أو نظرة خاصة. ان «الذاتية» في هذا السياق تعني خرق الموضوعية في التوصل إلى المعرفة، بالمعنى نفسه الذي يشكل فيه الانتاج النظري عند الرجال انعكاساً لموقعهم وأسلوب عيشهم في هذا العالم»(١٧٢).

ترمي النظرية النسائية إلى الكشف عن «الجزئي» و «الملتزم» و «غير الكلي» في وجهة النظر الأخرى (الرجالية)، وذلك بإظهار الخطابات الأبوية على حقيقتها، أي بأنها «ليست «موضوعية» وليست شاملة كما تدعي، ولا تشكل نماذج نهائية، بل هي أثر أو نتيجة للمواقع (السياسية) التي يحتلها الرجال»(١٧٣). ولعل أهم ما يقدمه الخطاب النسائي المضاد هو القدرة على كشف العلاقة بين المعرفة والسلطة (السلطة المعرفة: Pouvoir-savoir) ووحدة عملية السيطرة والقمع التي تمارسها من خلال المفاهيم الطبقية والعرقية والجنسية، ومن خلال البنى التي تفعل فيها في النظام الرأسمالي والامبريالي والأبوي.

---

(١٦٩) خالدة سعيد، «اللغة الجبرانية،» مواقف (صيف - خريف ١٩٨٣)، ص ١٦٨.

(١٧٠) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(١٧١) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(١٧٢) Elizabeth Gross, «What is Feminist Theory,» in: Carole Pateman and Elizabeth Gross, eds., *Feminist Challenges: Social and Political Theory* (Boston: Northeastern University Press, 1987), p. 145.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

وبهذا المعنى ما يجابه النقاد العرب على صورة الاستشراق الغربي (Orientalism) تعانيه الحركة النسائية على صورة الكراهية الرجالية للنساء (Misogeny).

ما هي أوجه الشبه بين الخطاب النسائي الغربي (feminism) والخطاب النقدي اللاغربي؟

في المكان الأول، يقع الخطابان خارج الخطاب الغربي المهيمن؛ فهما يتكلمان لغة ويتجهان نحو أبعاد تختلف عن لغة وأبعاد الخطاب الغربي. فالخطاب النسائي الغربي غريب عن الخطاب المهيمن بصفة هذا الآخر خطاب رجالي، والخطاب الناقد اللاغربي غريب عن هذا الخطاب بصفته خطاب غربي.

يتميز الخطاب الغربي بنزعة الهيمنة، هيمنة الرجل على المرأة وهيمنة الغربي على اللاغربي، وهو يتعارض في قيمه وأولياته مع متطلبات الموقف النسائي والموقف اللاغربي على السواء، متجاهلاً أو محتقراً هذه المواقف ومتطلباتها. لهذا ليس من الغريب أن نجد أن الخطاب الغربي بنزعته الثنائية في رؤية الأشياء (جيد ـ شرير، أبيض ـ أسود، صحيح ـ خاطىء) يعارض أيضاً الذكر بالأنثى والغربي باللاغربي، وذلك بحسب منطق يسبغ دائماً القيمة الايجابية على الطرف الأول من المعادلة ويحرمها عن الطرف الثاني. إن المنطق عينه يجعلنا نرى في كلمة «مؤرخ» مثلاً أو «إنسان» أو «فرد»، كما نرى في الخطاب الغربي المهيمن، رجلاً غربياً. فصفات المؤرخ النموذج، كما تقول الكاتبة النسائية جوديث ألن، «هي دائماً صفات رجالية وغربية في آن... حسّه بالعدل والغريزة تبدو وكأنها صفات كونية شاملة، وليس صفات محددة لفرد معيّن تصدر عن تجاربه في الحياة التي يعيشها كرجل (مؤرخ) في المجتمع الرجّالي (الغربي)»[١٧٤].

ويتطابق موقف النقاد العرب (والنقاد اللاغربيين عموماً) موضوعياً مع موقف الحركة النسائية حول أهمية الجانب الذاتي في المعرفة، وبخاصة عندما يكون موضوع المعرفة التاريخ والمجتمع، أو الذات والآخر. ويربط الطرفان في تحليلاتهما النظرية بين موضوع الطبقة ومشكلة الجنس، بين النظام الرأسمالي والنظام الأبوي، بين الامبريالية والأصولية الدينية. وفي كل هذا لا يمتنع أي منهما عن استعارة المفاهيم النظرية والمنهجية من الفكر المعارض عينه، من الفكر الغربي (الرجالي) المهيمن. ولهذا نجد أن كلا الطرفين يتميزان باتجاههم نحو المواقف الراديكالية (الماركسية وعلم النفس التحليلي، والفكر البنيوي) والمفكرين الراديكاليين مثل نيتشه وفوكو ودريدا ولاكان وفريدريك جيمسون وتيري اغيلتن. غير أنه في حين أن النساء

(١٧٤) Judith Allen, «Evidence and Silence: Feminism and the Limits of History,» in: Ibid., p. 179.

الناقدات، وبخاصة في فرنسا، يجابهن هؤلاء الكتاب ومدارسهم الفكرية بثقة ذاتية ومن موقف نقدي قوي، يتميز موقف النقاد العرب إزاء هؤلاء الكتاب والمدارس الفكرية بالتواضع والتقبل الفكري.

من ناحية أخرى هناك مشكلة لا يكاد النقاد العرب يعيرونها اهتماماً، في حين تمنحها الحركة النسائية أكبر الاهتمام، وهي التمييز بين مفهوم المساواة ومفهوم الاستقلال الذاتي. فالمساواة بنظر الحركة النسائية هي علاقة بين طرفين بحسب مقاييس يقررها الرجال ويكون فيها أحد الطرفين، كما أشرنا أعلاه، النموذج أو المقياس للطرف الآخر. فالمرأة في هذه المعادلة هي الطرف الذي يسعى للوصول إلى مستوى الرجل لكي تتم المساواة بين الرجل والمرأة (وليس العكس صحيحاً). أما مفهوم الاستقلال الذاتي فيختلف عن مفهوم المساواة بأنه ينبع من حق كل من الطرفين في تقرير المقاييس أو النماذج التي تتناسب مع طبيعته ونظرته الخاصة. ويمكننا التعبير عن هذا الاختلاف بالنسبة إلى الحركة النقدية العربية في التمييز بين الاستقلال السياسي والاستقلال الثقافي.

لكن، على صعيد آخر، المشكلة الرئيسية التي تجابهها الحركة النقدية العربية تنبع من كون مفاهيمها ومقولاتها الأساسية مستمدة من ثقافة غريبة عن الأجواء الفكرية والقضايا الإجتماعية التي يعمل ويعيش فيها النقاد والمثقفون العرب. من هنا أزمة الحركة النقدية وارتباطها المستمر بالأزياء الفكرية الغربية وتغيراتها وعجزها عن تحقيق استقلالها الذاتي واتباع خطها الفكري المستقل.

إن الخطر الأكبر الذي يجابه الحركة النقدية العربية اليوم هو السير في الاتجاه النخبوي نفسه الذي يميز الحركة الفكرية في الغرب، في انعزالها الأكاديمي وابتعادها عن الواقع المعاش وصراعاته. ويزيد من هذا الخطر الأوضاع الخاصة بالوطن العربي، التي تدفع بالمثقفين إلى التراجع الأكاديمي والهروب الفكري من مجابهة الواقع السياسي والايديولوجي ليس خوفاً من بطش السلطة فقط بل أحياناً من شراسة الأصولية الدينية المتطرفة.

أما الصعوبة التي لا يستطيع النقاد العرب التغلب عليها أو التهرب منها بسهولة فهي الصعوبة الممثلة بالتناقض بين النقد الجذري الذي ترمي إلى ممارسته الحركة النقدية الجذرية واللغة التي تضطر إلى استعمالها في ممارسة هذا النقد، وهو التناقض عينه الذي يعبّر عنه دريدا في وصفه للعقبات اللغوية والفكرية التي تجابهها حركة النقد التفكيكي في عملية نقدها للفلسفة الغربية: «لا يوجد لدينا لغة ـ ليس لدينا اعراب أو قاموس ـ

خارج هذا التاريخ. ليس بإمكاننا التعبير عن شيء دون الوقوع تحت رحمة الشكل والمنطلق وأسلوب التعبير الذي نسعى لخلخلته وتحطيمه»(١٧٥).

- ٢١ -

على الرغم من كل هذه الصعوبات، بالإمكان صياغة خطاب علماني نقدي قادر على مجابهة الخطاب الأبوي المهيمن وتجاوزه. غير أن هذا المشروع الفكري يتطلب ليس تفكيك اللغة المهيمنة وأسلوبها التعبيري وحسب (كما يفعل بعض الناقدين العرب) بل تفنيد العقلية التي تنغرس فيها هذه اللغة ومصطلحاتها وأساليب تعبيرها. بإمكان الأسئلة التي ينطلق منها هذا المشروع أن تحدد، إذا أثيرت بشكل جدّي ومسؤول، أبعاد نقد جديدة وأطراً فكرية قادرة على إفراز تنظيم مستقل لا يهدف إلى إزاحة الخطاب المهيمن للحلول محله، بل إلى إفساح المجال الفكري لانبثاق خطابات مستقلة ترفض كل أشكال الهيمنة وترحب بالاختلاف والتعدد الفكري على أنواعه.

بهذا فإن ما يتطلبه مشروع النقد الجذري، لتجاوز الجمود الأكاديمي والتجديدات النظرية، ليس نقد الفكر المسيطر وحسب بل إحداث تغيير أساسي في اتجاهات هذا الفكر والموضوعات والإشكالات التي يتناولها ويركز عليها.

ما هي هذه الإشكالات والموضوعات وكيف نحدّدها؟

أولاً: الإشكالات والموضوعات التي يتجاهلها الخطاب المهيمن ويرفض مجابهتها والتفكير بها.

ثانياً: الإشكالات والموضوعات التي يجب إعادة النظر فيها، مثلاً، تاريخ النهضة وبنيتها الفكرية، الهيمنة الأوروبية العسكرية والسياسية والثقافية في القرنين التاسع عشر والعشرين.

ثالثاً: التاريخ الاقتصادي والاجتماعي في شكليه المحلي والعام (بخاصة منذ القرن الثامن عشر)، والتحولات الإدارية والمؤسسية في القرنين التاسع عشر والعشرين، (بروقراطية الدولة، الجيش، نظام البلديات، النظام البرلماني، الاصلاحات القانونية... الخ).

أما في المجال الحضاري المباشر، فإن الحاجة الأهم هي تغيير أساليب البحث والكتابة (السرد والوصف التقليدي، اعتماد مفاهيم «التأثير» و«التصور»

---

(١٧٥) Derrida, *La Structure, le signe et le jeu*, pp. 280 - 281.

و«التحديث». . . الخ) واستبدالها بأساليب التحليل والتفسير الناقد وتناول الموضوعات الحضارية الأساسية: الثقافة الجماهيرية، حياة الريف، التراث الشفهي (المقال)، البنية العمالية في المدن. وفي هذا المجال أيضاً يتوجب التركيز على نظام البيت العربي، وتطور العلاقات العائلية والعشائرية والقبلية في المدينة والريف، وقيام الأنظمة التربوية والصحية منذ نهاية القرن التاسع عشر. ومن الموضوعات التي لم تتطرق إليها البحوث العلمية إطلاقاً: نظام الدولة القطرية في النصف الثاني من القرن العشرين؛ أنظمة السيطرة والقمع الداخلية؛ دور الجيش في تطوير أساليب السلطة والحكم؛ وأخيراً الموضوع المركزي: تاريخ المرأة في النظام الأبوي التقليدي والمستحدث ودورها في صنع المستقبل العربي.

ثَالثًا:

معنى الحداثة

- ١ -

لنبدأ بملاحظة لغوية: ما الفائدة من استنباط المرادفات القاموسية للمصطلحات الغربية (الفرنسية، الإنكليزية، الألمانية) إذا بقيت هذه المصطلحات المترجمة غامضة في أذهاننا؟ فالترجمة لا تكفي، إذ إنها مجرد عملية نقل. والنقل الفكري لا ينفع ولا يضرّ إلا إذا تم استيعاب المصطلح المنقول وتم هضمه ليصبح أداة فكرية ذاتية. الكثير من المصطلحات والمفاهيم التي انتشر استعمالها في الحركة النقدية ما زال مفاهيم ومصطلحات منقولة لم تدخل في أعماق الفكر النقدي وما زال طافياً على وجه اللغة، مثل الحطام المبعثر على وجه الماء بعد العاصفة.

لنأخذ مثالاً: ما معنى التعابير القاموسية المرادفة لأفكار ومفاهيم كالتالية: تعبير دريدا، مثلاً، حول مركزية العقل (Logocentrisme)، أو مفهوم دنيا العيش (Lebenswelt) عند هابرماس، أو مفهوم اللاوعي السياسي (Political unconscious) عند جيمسون . . . إلخ؟ ماذا نفهم بـ«مركزية العقل» أو «دنيا العيش» أو «اللاوعي السياسي»؟ المعنى السطحي فقط، إذا لم نكن قد استوعبنا كلاً من هذه المفاهيم مسبقاً في أطرها الفرنسية أو الألمانية أو الإنكليزية. ففي سياق اللغة العربية كما نستعملها اليوم لا يوجد مثل هذه الأطر الفكرية، ومن دونها لا يمكن تثبيت مدلول محدد للمفاهيم والمصطلحات المستوردة.

هناك سؤال آخر في غاية الأهمية: هل يمكن الدخول في الحداثة بواسطة لغة غير حديثة، لغة ما زالت في مرحلة ما قبل الحداثة، بمفاهيمها ومصطلحاتها وأطرها الفكرية؟

لقد أصبح واضحاً خلال العشرين سنة الماضية أن مجرد «ترجمة» الأفكار الحديثة ونقلها بواسطة تعابير عربية جاهزة أو مصنوعة لا يؤمن النقلة الفكرية التي تتم عادة بالترجمة من لغة غربية إلى لغة غربية أخرى. إن الذي يحدث هو أن اللغة اللاحديثة تخضع الفكر الجديد (المترجم قاموسياً) إلى نظام معانيها وتراكيبها المهيمنة. كيف، إذاً، «نُحَدِّث» اللغة العربية ونجعلها قادرة على استيعاب الفكر الحديث وترجمته بشكل يمكن فهمه وصياغته صياغة مستقلة؟

في هذه المرحلة لا يتم هذا إلا بالتمكن من لغة (أو لغات) غربية وإتقانها بشكل يمكن الباحث أو الناقد من الخروج كلياً من اللغة الأبوية (وفكرها المهيمن). هذا هو الشرط الأساسي للعودة إلى اللغة الأم وتجديدها بابتكار المصطلحات والمفاهيم التي استوعبت من خلال اللغات الأخرى. أني أتحدث هنا عن حل سَيكولوجي فكري لمشكلة سوسيولوجية فكرية، يخترق آفاق الذات الجماعية (بتجاوز لغتها وفكرها بالخروج إلى موقع يقع خارجها، خارج لغتها وفكرها). لهذا أقول ليس هناك مهرب لهذا الجيل، إذا أراد أن يفكر بوضوح وأن يعبّر عن فكره بعربية تحمل فكراً واضحاً، من إتقان اللغة الفرنسية أو الانكليزية أو الألمانية. . . إلخ. فقط ببناء فكر خارج أسوار الأبوية وقلاعها اللغوية يتمكن الفكر الناقد من تحرير لغته واستنباط وسائل التعبير الذاتي المستقل.

في هـذا يكمن الصراع الخفي العنيف الـذي تخوضه حركة النقد العلمـانية في الوطن العربي، صراع بين فكر يرمي إلى تجاوز اللغة التقليدية ونظامها، ولغة ترمي إلى لجم هذا الفكر وتقييده ضمن حدودها الذوقية والأخلاقية والمعرفية (تجد في هذا النص مثالاً عن هذا الصراع!)، وهو الصراع ضد لغة تأبى النقد وتصرّ على مدلولاتها الغامضة فيتجسد في هذا التوتر الداخلي الذي يميّز الفكر العلماني الناقد: فكر «يفكر» بلغة أجنبية ويكتب بلغة عربية فصحى.

- ٢ -

شئنا أم أبينا، يستمد هذا الفكر العلماني الناقد مفاهيمه ومصطلحاته وأبعاده من التجربة الأوروبية للحداثة بمفهومها الشامل. لنحدّد هذه التجربة باختصار:

تنهض التجربة الأوروبية للحداثة، في مرحلتها الأولى، عن موقفين: الموقف تجاه الماضي ومحاولة استرجاعه بالعودة إلى النموذج الاغريقي الروماني (ثم نموذج القرون الوسطى في مطلع القرن التاسع عشر)، والموقف تجاه المستقبل القائم على العلوم وحتمية التقدم الإنساني (فلسفة التنوير). في النصف الثاني من القرن التاسع عشر يتخلى مفهوم الحداثة شيئاً فشيئاً عن ارتباطه الزمني (بالماضي والمستقبل) ويتركز

في موقف يتصف بالاتجاه نحو كل ما هو جديد، ويصبح كل جديد حديثاً، وتتخذ الحداثة شكلها الكلاسيكي عندما يصبح الجديد كلاسيكياً، بحسب تعبير هابرماس، فنتكلم عن الإنتاج الكلاسيكي الحديث، أي الانتاج الذي يستمد قيمته لا من الماضي الكلاسيكي بل من عملية الابداع وابتكار الجديد.

إلا أن الحداثة نفسها مرحلة تاريخية تأخذ مجراها وتصل إلى نهايتها. وهناك من يقول إن مرحلة الحداثة قد انتهت (في الغرب) وإننا الآن في مرحلة جديدة هي مرحلة ما بعد الحداثة (Postmodernism). غير أننا ما زلنا ننظر إلى أوروبا وكأنها ما زالت في موقع الحداثة وينظر إلينا الأوروبي من موقع ما بعد الحداثة. إذاً فهو لا يرانا على حقيقتنا ونحن لا نراه على حقيقته. انه ينظر إلينا من خلال مفهوم غامض هو مفهوم «المجتمعات النامية»، ونحن نراه من خلال مفهوم الحداثة التي تخطاها الغرب بدخوله مرحلة ما بعد الحداثة.

- ٣ -

قد يتم الخروج من سوء الفهم هذا بتحديد معنى الحداثة وما بعد الحداثة من منطلقنا نحن، منطلق الحركة النقدية العربية المعاصرة. يتجسّد معنى الحداثة، بالنسبة إلينا، في اتجاهين مترابطين: الاتجاه العقلاني، والاتجاه العلماني: عقلنة الحضارة وعلمنة المجتمع. والحديث هو الجديد والطلائعي، بمعنى المغامرة نحو المستقبل والإنفلات من قيود الحاضر وماضيه. غير أن الحديث ليس هرباً من الحاضر بل تأكيد له. فالابداع والخلق لا يحدثان إلا في اللحظة الحاضرة، في الآن التي تتحول إلى زمن جديد. الحاضر هو أرض المستقبل وهدفه، ودون العمل في الحاضر وتغييره لا يمكن العمل في المستقبل وبناؤه. أما ما بعد الحداثة فتعبر عن نفسها، بنظرنا، من خلال موقف متشكك ينبثق من أوضاع مجتمع الرأسمالية المتقدمة والمجتمعات الإشتراكية التي أخذت بإعادة النظر في أنظمتها. ويقوم هذا الموقف في تعبيره الغربي على التشكيك في التراث الفكري للقرن التاسع عشر، متمثلاً بالحركة النقدية البنيوية وما بعد البنيوية ونقدها الجذري للعلوم الإجتماعية والإنسانية ونظرية المعرفة. ويقوم في تعبيره الإشتراكي على فقدان الثقة بالنظريات الطوباوية ونماذجها الثورية الرومانسية، وعلى إعادة النظر في الممارسة الإشتراكية.

هذا التحديد يضعنا خارج المعاناة التي نشاهدها اليوم في الغرب وفي الدول الاشتراكية الأوروبية، ويتطلب منا وعياً مركزاً حول الإشكاليات والقضايا التي يتوجب معالجتها وحول أساليب معالجتها. إن مفهوم «الجماهير» (الطبقات العاملة)، مثلاً، أو مفهوم «المثقفين» يختلف في مدلوله عن مفهوم الجماهير أو مفهوم المثقفين في

المجتمعات الصناعية الغربية والإشتراكية على السواء. وهذا الاختلاف ذو نتائج مهمة بالنسبة إلى علاقة المثقفين بالجماهير ودورهم في التغيير الاجتماعي.

يتميّز دور المثقف في المجتمع الأبـوي المعاصر عن دور المثقف في المجتمعات الحديثة باستهدافه التغيير الإجتماعي من خلال المداخلة الفكرية المباشرة بما يجري حوله. في حين ان مثقف مجتمعات ما بعد الحداثة هو باحث أو كاتب بعيد كل البعد عن الواقع الذي تحكمه التقانة والنظام البيروقراطي وتاريخ حداثةٍ وصلت إلى نهايتها. إنه بالضرورة يقيم في برج عاجي، يعمل في الحقل الأكاديمي أو الأدبي ولا يتناول الواقع إلا من بعيد.

إن المثقفين، عموماً، غربيين كانوا أو غير غربيين، على نوعين: المثقفون الذين يتعاطون العلم والثقافة مهنة وغاية في حد ذاتهما؛ والمثقفون الذين يتخذون العلم والثقافة أسلوباً في الحياة وطريقاً لتغيير المجتمع والإنسان. وفي كلا الحالين ليس العامل الذاتي هو الحاسم في تقرير انتماء المثقف واتجاهه الفكري والحياتي، بل الواقع التاريخي الذي يعيشه والسياق الإجتماعي والفكري الذي يعمل ضمنه. وفي المجتمع الأبوي هذا الواقع وهذا السياق واضح المعالم. ففيه لا يمكن للمثقف، حتى لو لم يكن راديكالياً وثورياً إلا أن يهدف بشكل أو بآخر إلى التأثير في النظام القائم (لكنه في الوقت عينه يحاول الابتعاد عنه وعدم التعرض له مباشرة خشية بطشه). وهذا ينطبق على الواقع القائم في الأنظمة الأبوية كافة، المحافظة منها و«التقدمية»، الأمر الذي يدفع الكثيرين من المثقفين، حتى الراديكاليين منهم، إلى الاتجاه أحياناً نحو التجديد الفكري والممارسة الأدبية الصرف والإنصراف إلى الأمور الشخصية والمحلية قولاً وعملاً، وبالتالي إلى الإبتعاد عن مجابهة الواقع السياسي المعاش. وقد دفع هذا الوضع بالكثيرين من المثقفين والباحثين الذين تلقوا دراستهم في الغرب إلى تعاطي الثقافة على النمط الغربي النخبوي وبالسير في الإتجاه النظري المجرد وفي تبني النظريات والموضوعات البعيدة عن الواقع السياسي التي لا تمسّ السلطة القائمة ونظامها لا عن قرب ولا عن بعد.

- ٤ -

هل بالإمكان الخروج من هذا الشلل؟ هل من الممكن تحدي النظام الأبوي دون الوقوع تحت ضرباته الساحقة؟

لنذكر معاناة انطونيو غرامشي الذي قضى آخر عشر سنوات من حياته في السجون الفاشية ووضع أهم كتاباته حول الإشتراكية والتحول الإجتماعي في السجن.

بهذا يجسّد غرامشي المثال الواضح لما يمكن للمفكر تحقيقه في أصعب الظروف وأحلكها.

لا شك في أن لكل وضع واقعه وأساليبه. لكن الفكر الصحيح إذا ما اكتشف ذاته لا بد له من أن يجد الأداة الصالحة لتحقيق الوعي الإجتماعي. لذلك نقول إن النقد الحضاري قادر، إذا توجه بالاتجاه الصحيح (وعلينا أن نحدّد ما هو الاتجاه الصحيح)، أن يجد طريقه إلى الوعي الجماهيري، وأن يفعل في الواقع العربي القائم. جميعنا ندرك الصعوبة في الفصل بين النظرية والممارسة، كما كانت الحال بالنسبة إلى تجربة انطونيو غرامشي. فالنظرية هي أيضاً نوع من الممارسة، كما قال التوسير. وفي الظروف التي نعيشها اليوم فإن للنظرية النقدية دوراً مركزياً تلعبه في تغيير الوعي الإجتماعي وفي تفسير أهداف التغيير الاجتماعي.

إن الواقع الراهن ومقدرته على قمع أي تحدٍّ عنفي له يجعل «الثورة» بمعناها التقليدي أمراً صعب التحقيق. إن مشروع الثورة في هذه المرحلة، في الأنظمة التي قُضي فيها على التنظيمات والأحزاب ووصلت فيها السلطة إلى ذروة قوتها القمعية، لم يعد مشروعاً عقلانياً قابلاً للتحقيق المباشر كما كانت الحال في بدايات القرن العشرين. غير أن أنماطاً جديدة من التحدي قد برزت في نهاية هذا القرن قادرة على مجابهة الوضع الراهن دون اللجوء إلى وسائل العنف التقليدية، الأنماط التي نراها في بولندا والصين والإتحاد السوفياتي كما نراها في الانتفاضة الفلسطينية.

في الثمانينات دخلنا منعطفاً جديداً أظهر أن الفكر الذي رافق المراحل السابقة بحاجة إلى إعادة نظر وإلى صياغة جديدة في ضوء الظروف والأوضاع المستجدة. لهذا فإن الخطر الأكبر على حركة النقد الجذرية يأتي من داخلها، أي من خطر التمسك بالايديولوجيات الماضية وبالاتجاهات الفكرية والممارسات السياسية التقليدية التي لم تعد تصلح لمجابهة أوضاع نهاية القرن العشرين وتحدياته.

- ٥ -

هدف النقد الحضاري في المرحلة الحاضرة هو نقد النظام الأبوي وتعريته ايديولوجياً وتفتيته سياسياً من الداخل. أدرك تماماً الصعوبات التي يجابهها القارىء العربي إزاء هذا الطرح على المستويين النظري والعملي. خذ تعبير البطركية، مثلاً، الذي استعملته مفهوماً مركزياً في كتابي البنية البطركية، وهي كلمة تثير التساؤلات بسبب سياقها الكنسي. كان لا مهرب من استعمال هذا التعبير إذا أردنا الدقة في الدلالة والتحليل. المفهوم القريب من مفهوم البطركية، الذي كثيراً ما يستعمل مفهوماً بديلاً له، هو مفهوم الأبوية (Patrimony). إلا أن الأبوية تاريخياً وبنيوياً، تختلف عن

البطركية بكونها النظام الأولي الذي ينبثق منه النظام البطركي ويرتسم على شكله. إلا أن مفهوم الأبوية أضيق شمولية من مفهوم البطركية، فهو محصور في بنية العائلة (والبنى المتفرعة من العائلة، كالعشيرة والقبيلة) بينما يضم مفهوم البطركية البنية الإجتماعية بكاملها (بما فيها البنية الأبوية العائلية ومتفرعاتها). والاختلاف الكمي هنا يظهر في الاختلاف النوعي على المستويات كافة، السياسي والإجتماعي والنفسي والثقافي.

أود التوقف لحظة إزاء معنى مفهوم البطركية كما استعملته في البنية البطركية. انبثق هذا المفهوم في ذهني بشكل مفاجىء قبل أن اختاره عنواناً للكتاب. كنت في تلك الفترة أقرأ تحليل جان بياجه للتطور الأخلاقي والمعنوي لدى الطفل، وكنت أعود في أثناء هذه القراءة إلى تجربتي الذاتية وأحاول استيعاب نص بياجه من خلال استعادة ما عشته وما اختبرته طفلاً. والذي ترك أكبر الأثر في نفسي في اثناء تلك القراءة حدس اختبرته كوميض برق فسّر العلاقة بين تجربة الطفولة وأسطورة الفردوس المفقود. ورغم عهدي بهذه العلاقة في نظريات التحليل النفسي فقد جعلني هذا الحدس وجعلتني هذه القراءة أتفهم علاقات أخرى لا رابط ظاهر بينها وبين تجربة الطفولة، إلا أنها كلها تقوم على التركيب النفسي الاجتماعي عينه الذي تقوم عليه هذه التجربة المتجسدة في التعارض: حنو الأم: سلطة الأب، تعارض الطبيعة والمجتمع، الفرد والسلطة، الواقع والحلم، الحاضر والماضي الذهبي.

وبرزت أمامي بوضوح سلطة أبي وكل من حلّ مكانه في تجاربي في الحياة، من معلم المدرسة الإبتدائية إلى الشيخ في الجامع المجاور لبيتنا في عكا، إلى الأستاذ في الجامعة الأميركية، إلى ممثلي الأنظمة المهيمنة في المجتمع... هنا في محيط العائلة الأبوية ينشأ النظام البطركي والتوجه النفسي الذي يحدثه في نفوس الأفراد (بما فيه علاقة التناقض والخصام بين الأب والابن وخضوع هذا الأخير لارادة أبيه)، وتنشأ قصة الفردوس المفقود والانتقال من حرية الطبيعة إلى كبت السلطة وقسوتها القمعية.

هذا هو النظام الذي يحكم حياة الفرد في جميع المجتمعات السابقة للحداثة (والمجتمعات المتخلفة أو النامية) فيخضع فيه الفرد إلى نظام واحد بأشكال مختلفة، تقوم كلها على السلطة والوحدة والإرادة الواحدة التي نجد نموذجها البنيوي وأصلها التاريخي في سلطة الأب.

باعتقادي أن توق الفرد للانعتاق والتحرر إنما ينبع من هذا التاريخ الداخلي المغروس في أعماق التجربة واللاشعور، والذي يتحول مع الزمن إلى وعي هادف وممارسات محددة تقررها ظروفه المادية المحسوسة وأحوال معيشته ومستوى إدراكه.

بهذا، فإن نزعة التغيير الاجتماعي هي في صميمها الإرادة لتغيير النظام الأبوي، أي إلى الحد من سلطة الأب وبالإطاحة بها واستبدالها بنظام آخر، نظام الأخوة والمساواة والعلاقات الأفقية. من هنا كانت أنماط الحياة السياسية وأشكال السلطة في حياة الشعوب تنبثق من أنماط الثقافة الاجتماعية وأنواع الأنظمة العائلية المهيمنة فيها. وهكذا يمكن القول انه على صعيد الوعي الفردي، فإن التحليل النظري الذي يطرحه المثقفون العرب لواقعهم وتاريخهم، وما يقدمونه من حلول لمشاكل مجتمعهم، إنما يعكس تجربتهم الحياتية والفكرية المعاشة في ظل النظام الأبوي بدءاً بالعائلة والمؤسسات التثقيفية إلى النظام الإجتماعي المهيمن في أشكاله المختلفة.

بهذا فإن تحليلي لبنية المجتمع العربي في تطوره التاريخي وواقعه المعاصر، هو انعكاس للواقع الحياتي الذي عشته وأبناء الجيل المثقف الذي انتميت إليه (وبهذا المعنى يمكن القول إن القراءة التي قام بها فوكو أو دريدا، مثلاً، هي قراءة سيرتهما الذاتية من ناحية، وتجربتهما التي مرّ بها الجيل الذي ينتميان إليه من ناحية أخرى).

- ٦ -

يهدف الناقدون العلمانيون، عند طرحهم مقولة الحداثة ، إلى إقامة إطار ومفاهيم تختلف إلى حد بعيد عن الأطر والمفاهيم الغربية التي يستمدون منها مقاييسهم العلمانية وعدداً من مفاهيمهم النقدية. وذلك لأن المنطلق الفكري لدى معظمهم هو الواقع المعاش عينه لا الفكر الأكاديمي المجرد. فالإرادة التي تغذي هذا الفكر النقدي وتخلع عليه صفته الواقعية المميّزة هي إرادة الرفض للفكر البطركي الأبوي ونظامه السياسي والأخلاقي التي يعبّر عنها المثقفون، والتي تنبع من إصرارهم على تفكيك هذا النظام وأسسه الايديولوجية. من هنا كان هدف الحركة النقدية الأول، على الصعيد المنهجي، إزالة الحجب التي تختبىء وراءها السلطة الأبوية، والكشف عن محتوى القيم والعلاقات التي تحكم التواصل والأنشطة الجارية فيها: بين الأفراد والجماعات، في المؤسسات ومراكز السلطة، وفي تعابيرها المادية والسياسية والدينية والقانونية. أما الأساليب التي يتبعها المثقفون في ذلك فتختلف عن أساليب الجيل السابق باتباعها استراتيجية جديدة تقوم على التحليل التفكيكي والهجوم الاستهزائي الذي يكشف عن عورتها الايديولوجية بطريقة غير مباشرة ويظهر نفاقها الأخلاقي ويجردها من مشروعيتها الكاذبة.

- ٧ -

بهذا المعنى، يشكل النص النقدي العلماني الصحيح، إذا قرىء كما يجب أن يقرأ، طعنة مسددة إلى قلب السلطة المهيمنة وايديولوجيتها. لكن كثيراً ما ينسى

المثقفون العلمانيون تجربتهم الذاتية في كتاباتهم فتظهر وكأنها أبحاث يقوم بها باحثون أجانب تتصف بالتجريد الأكاديمي. ينطوي على هذا الموقف نتائج في غاية الأهمية، إذ إن مقاربة الذات من موقع الآخر (وبأسلوب موقع الباحث الأجنبي وأسلوبه) تؤدي بالضرورة إلى تبعية فكرية يصعب التغلبُ عليها. في هذا الموقف، مثلاً، يُصَنف النظام الأبوي وكأنه مجرد نظام بين الأنظمة الاجتماعية المختلفة في العالم الثالث، فيعالج بـ«الموضوعية» عينها التي يعالج بها الكتّاب والباحثون الغربيون الأجانب مظاهر هذه الأنظمة وأشكالها الخارجية. في هذا النوع من التحليل تصبح إشكالية الحداثة موضوعاً نظرياً بحتاً خالياً من المعاناة الحياتية التي تشكل المنطلق الصحيح لأي تحليل صادق للحداثة، ويصبح الباحث العربي فيه غريباً، منفصلاً عن الموضوع الذي يعالجه. في هذا الموقف يصبح النص أكثر أهمية من موضوعه.

منذ بدء الثمانينات أخذت الحركة النقدية العربية تعيد النظر أكثر فأكثر في مفاهيمها وأساليبها المستوردة، وإلى اتخاذ مواقف أكثر شدة والتزاماً في نقدها للنظام القائم، وإلى تحويل تفهمها لإشكالية الحداثة من تفهم كان يعتمد مفاهيم البحوث الغربية وأساليبها إلى نظرة تنطلق من داخل المعاناة الذاتية التي يعانيها جيل الربع الأخير من هذا القرن. ويمكن تلخيص هذه المعاناة من خلال الصفة السلبية المميّزة للنظام الأبوي ككل: صفة العجز الشامل الذي يعّم النظام في كل مرافقه. هنا ينهض الإدراك الواضح بأن التغيير المادي الكمي بحّد ذاته لا يمكن أن يحقق التحول الجذري الذي تتطلبه الحداثة الصحيحة، وأن ما تحقق حتى الآن من تغيير في الكم المادي إنما هو تعزيز للوضع القائم وتحديث لضعفه وتخلفه، الأمر الذي يجعله أكثر قدرة على حماية السلطة الأبوية القائمة وفرض قيمها وعلاقاتها، وبالتالي استمرار المجتمع موضوعياً في حالة ضعفه وعجزه.

- ٨ -

ينعكس خطاب الحداثة في ثلاثة حقول حدّدها هيغل في مطلع القرن التاسع عشر ثم أعاد تحديدها نقدياً يورغن هابرماس في نهاية القرن العشرين. وهي الحقل العلمي والحقل الأخلاقي والحقل الفني. ولكل من هذه الحقول حقيقة متميزة خاصة به. فالحقيقة العلمية هي غير الحقيقة الفنية وهي غير الحقيقة الأخلاقية وما يعتبر حقيقة في العلوم الطبيعية أو في المنطق الجدلي لا يمكن أن يفرض نفسه أو أن ينفي ما يعتبر حقيقة في الأخلاق أو في السياسة أو في الأدب أو الفن التعبيري. وينتج من هذا الطرح أن الحقيقة الكلية الشاملة التي ميّزت وعي ما قبل الحداثة (الخطاب الأبوي التقليدي في كل الحضارات) تذوب وتحل مكانها حقيقة من نوع آخر، حقيقة

تنبثق من وعي محدّد ومن ممارسات إنسانية إجتماعية محددة، ومن أنشطة حرّة خلاقة، لا من وحي الهي أو من حقيقة فوقية أزلية.

أما بالنسبة إلى المجتمع الأبوي المعاصر، ففي حين أنه لم يتوصل إلى تحقيق الحداثة بمعناها الأصيل فهو ليس تقليدياً بكل معنى الكلمة؛ إنه يعيش في ظل خطابين: في ظل خطاب الحقيقة الشاملة الكلية وفي ظل خطاب الحقيقة الحديثة المحددة. المهم أنه عاجز عن التعامل مع أي منهما بشكل عقلاني منتظم يمكّنه من إرساء علاقته بالماضي (بالتاريخ) أو بالواقع (بالحاضر) أو بالمستقبل، من خلال وعي ذاتي مستقل. بهذا فهو مجتمع متضارب تحكمه التناقضات على صعيد الفكر كما على صعيد الممارسة والحياة اليومية. فهو، مثلاً، في حين يحلم بالوحدة الشاملة يمارس التفتت والتشرذم، وفي حين يسن القوانين والدساتير المثالية لا يتعاطى إلا القمع والإكراه، وحين ينادي بالمبادىء السامية والحقوق الإنسانية (الحرية والعدالة) يناقض بأعماله وممارساته كل القيم الأخلاقية وكل حقوق المواطن والإنسان. وفي هذا المجتمع، تتجسّد السلطة في الارادة الفردية لا في المؤسسات أو القوانين أو العلاقات الموضوعية، الأمر الذي يفسّر التقطع التاريخي الذي يحكم تطوره الحضاري، ويفسّر، مثلاً، تخلفه العلمي (بعد أكثر من مرور قرن ونصف القرن على بدء إرسال البعثات العلمية إلى الغرب) وغياب المجتمع المدني فيه (بعد تحقيق الإستقلال في أنحاء الوطن العربي كافة)، وفقر إنتاجه الفكري والأدبي والفني.

إن النقد الحضاري، بتركيزه على الظواهر الفكرية والأدبية والفنية، يرمي إلى كشف التناقضات ليس في الوعي المهيمن فقط بل في كل التجسيدات والبنى والعلاقات التي تشكل القاعدة المادية للحضارة الأبوية. من هنا كان بروز الوعي الإجتماعي الناقد، وعي المجتمع لذاته ولأوضاعه، هو الشرط المركزي لتجاوز الواقع الأبوي وتناقضاته. نحن الآن، تاريخياً، في مرحلة أصبحت فيها المقولة الأولى للتغيير الجذري هي التي تنبثق من مثل هذا الوعي الناقد. بهذا فإن مهمة النقد الحضاري تتعدى نقد الفكر المجرد ونظرياته وتهدف إلى كسر الدائرة المفرغة التي عاشها المجتمع العربي في المائة سنة الأخيرة، تناقضاً مستمراً بين القول والعمل وحالة مميتة من العجز والشلل.

- ٩ -

في الوقت الذي ما زال المجتمع العربي يسعى إلى تحقيق الحداثة، كان الغرب، مهد الحداثة، قد تعدى هذه المرحلة ودخل في مرحلة ما بعد الحداثة. في هذا السياق، ما معنى ما بعد الحداثة وما علاقتها بالحداثة؟

على الصعيد الزمني تبدأ مرحلة ما بعد الحداثة بالفترة التي تنتهي فيها مرحلة الحداثة، التي تمتد من أواخر القرن الثامن عشر أو أوائل القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين ونهاية الحرب العالمية الثانية. إذا نظرنا إلى مفهوم الحداثة من زاوية التحول الإجتماعي لوجدناه مرتبطاً إرتباطاً وثيقاً بخصائص اجتماعية واقتصادية تنبثق من القدرة الصناعية في مطلع القرن التاسع عشر ومن الثورة التقانية في النصف الأول من القرن العشرين. وإذا نظرنا إلى هذا المفهوم من زاوية الفكر والمعرفة والإبداع الفني لوجدنا أنه يتصل اتصالاً وثيقاً بالتحولات الجذرية في العلوم الإنسانية والطبيعية وينعكس على الأدب الواقعي وعلى الفن الإنطباعي والتجريدي.

وتتميّز مرحلة الحداثة الممتدة على مدى قرن ونصف القرن بنمو وتوسع حضاريين مستمرين يصاحبان تطور قوى الإنتاج ويعكسان النظام الرأسمالي ومجتمعه البرجوازي، بدءاً بمرحلة الليسيه فير (Laissez - faire) إلى مرحلة الاحتكار والامبريالية حتى مرحلة ما بعد المجتمع الصناعي، أي مرحلة رأس المال الدولي المتعدد الجنسيات، مرحلة ما بعد الحداثة. في هذه المرحلة، التي نعيش في ظلها اليوم، يبدأ تقهقر الإنتاج الصناعي الثقيل في المجتمعات الغربية المتقدمة (منتقلاً إلى المجتمعات النامية السائرة نحو التصنيع الثقيل) وبروز انتاج من نوع جديد يقوم على التقانة المتطورة وعلى الاستهلاك الجماهيري.

ما هي الصفات المميّزة لفكر ما بعد الحداثة؟

يحدد الكاتب المصري الأمريكي إهاب حسن صفات فكر ما بعد الحداثة في هذه المرحلة على النحو التالي[1]:

إنه فكر يرفض الشمولية (ومثلها الأكبر هيغل) على جميع أنواعها. ويرفض خصوصاً النظريات الكلية في التاريخ والفلسفة والعلوم الإجتماعية، مركزاً على الجزئيات والهوامش المحدودة والمحلية. وهو في الوقت عينه ينبذ اليقين المعرفي، مؤكداً تشككه الدائم بالنسبة إلى الأشياء والأفكار والأعمال والأقوال، رافضاً المنطق التقليدي القائل بتطابق الأشياء والكلمات (تطابق الدال والمدلول): «أعمالنا، أفكارنا، تفسيراتنا كلها لانهائية وغير حاسمة. اللانهائي وغير الحاسم يصنعان عالمنا»[2]. ويلح هذا الفكر على إسقاط نظام السلطة الفكرية ـ في المجتمع، في الجامعة، في الأدب، في الفن، في العلوم الاجتماعية والإنسانية ـ والإطاحة بمشروعية القيم المفروضة من فوق في الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية كافة. «وهكذا انتقالنا من «موت الاله» إلى «موت المؤلف»

(١) Ihab Hassan, «Pluralism in Postmodern Perspective,» *Critical Inquiry*, no. 12 (Spring 1986), pp. 503 - 520.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٠٥.

و «موت الأب»، يوصلنا إلى إفراغ الثقافة من قيمها المفروضة علينا، وإلى تحرير المعرفة من نظامها التمويهي، وإلى تفكيك لغة السلطة، لغة الشهوة، لغة النفاق»[٣].

بهذا، فإن خطاب ما بعد الحداثة يدعو إلى اللعب والحوار، لا إلى تثبيت سلطة العقل المهيمن أو إلى البحث عن الحقائق الخالدة أو القيم الأزلية: «التهكم والتوجه الفردي والعودة إلى الذات: هذه هي ردود الفعل التي لا مهرب منها لفكر يبحث عن حقيقة تتميز بتهرب دائم، فكر لا يجد أمامه منفذاً إلا في الفكاهة والهزل ورفض روح الجدّ وفي تجذير الوعي الذاتي»[٤].

يمكن وصفُ فكر ما بعد الحداثة إذاً بأنه فكر معاكس لفكر التنوير الفلسفي ولمبدأ «التقدم والرقي» الذي رفعه فلاسفة القرن الثامن عشر والذي هيمن على فكر الحداثة في القرن التاسع عشر. بهذا، فإنه يمثل نزعة نقدية جذرية لم تشهد الفلسفة الأوروبية مثلها منذ ديوجنيس والفلاسفة الحواريين، نزعة تشكك في كل شيء بدءاً بالتراث الفكري الأوروبي وصولاً إلى الحضارة الغربية القائمة بكليتها.

- ١٠ -

من هذا المنطلق، يشكّل فكر ما بعد الحداثة إشكالية حضارية في غاية الخطورة. إنه يوفّر، من ناحية، عدة إيجابيات، وبخاصة منهجية التفكيك الجذرية (دريدا) التي نجدها، مثلاً، في كتابات عبد الكبير الخطيبي ومحمد بنيس وغيرهما. وما لا شك فيه، أن فكر ما بعد الحداثة من هذه الناحية قد زوّد الحركة النقدية العربية بأسلحة فكرية ولغوية في غاية الفعالية. لكن، من ناحية أخرى، إذا اتبع هذا الفكر النقـدي خط فكر ما بعد الحداثة الغربي دون نقد أو تمييز فقد يتعرض لخطر الإنزلاق في نزعة تشكيكية تشل محتواه الإجتماعي وتبعده عن قضاياه الواقعية وتسير به في اتجاهات «جمالية»، أدبية وفلسفية، تؤدي به عملياً إلى مواقف سياسية محافظة. إذا كان بوسع الكتاب الغربيين، أمثال دريدا وليوتارد ودولوز، أن يضعوا فكرة الالتزام السياسي (الـذي قـال بـه سارتر والوجوديون في الأربعينات والخمسينـات) جانباً، ويركزوا على الحوار النظري وقضايا الابستيمولوجيا ومعاني النصوص الأدبية والفلسفية، وحصر اهتماماتهم بما هو «محلي» وقريب، فإن المثقفين والكتاب العرب لا يسعهم السير في هذا الإتجاه إذا هم تمسكوا بمسؤوليتهم الوجودية والتاريخية ورفضوا التخلي عن التزاماتهم إزاء قضايا شعبهم ومجتمعهم. وفي نهاية الأمر، ما جاوى فكر مركزُ اهتمامهِ تفسير النص لا النص عينه، وتفسير النظرية الإجتماعية

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٠٥.
(٤) المصدر نفسه، ص ٥٠٦.

لا المجتمع عينه، وتفسير الكتابة التاريخية لا التاريخ عينه؟ إني لا أدعو إلى رفض فكر ما بعد الحداثة ولا إلى الأخذ فقط بفكر الحداثة وعصر التنوير. ليس هناك وصفة فكرية يمكن من خلالها التوفيق بين فكر الحداثة وفكر ما بعد الحداثة. ما أرمي إليه هو ضرورة شق طريق مستقل يقوم على الوعي الذاتي المستقل القادر على انتقاء ما يناسبه من المفاهيم والأساليب من نماذج فكر الحداثة الكلاسيكي وفكر ما بعد الحداثة في آن (فالحداثة وما بعد الحداثة يمثلان بالنسبة إلينا، من موقعنا الحضاري، امتداداً فكرياً واحداً) القادر في الوقت عينه على تحديد إشكالياته الفكرية بثقة ووضوح وعلى معالجتها لا من موقع التجريد الأكاديمي أو الرفاهية الأدبية بل من موقع المسؤولية التاريخية والالتزام الاجتماعي.

- ١١ -

هذا بعض ما حاولت تناوله في كتابي: **البنية البطركية**(٥)، الذي يشكل على مستوى نفسي عميق تكملة لكتابي **الجمر والرماد**(٦) الذي عالجت فيه من ناحية ذاتية الأزمة الفكرية والسياسية التي عاناها الجيل المثقف الذي انتميت إليه في مرحلة بداية عهد الاستقلال.

نقطة الإنطلاق في البنية البطركية هي الأزمة نفسها التي تناولتها من خلال التحليل الموضوعي لمرحلة عصر النهضة والإستقلال حتى الطفرة النفطية والعقد الأخير من القرن العشرين. كان كلا الكتابين، على اختلافهما، نتيجة تجربة واحدة، تجربة وعي الذات من خلال مجابهة مجتمع عاجز متخبط، سجين حلقة فكرية وسياسية مفرغة. في السبعينات، عندما أصبح بمقدور هذا المجتمع تجاوز تخلفه الإقتصادي وتحقيق التغيير الإجتماعي الجذري، عجز النظام القائم عن اتخاذ أية خطوة في ذلك الإتجاه. وفي فترة زمنية لا تتعدى عشر سنوات تمّ نقل القيمة في الإتجاه المعاكس، وفاتت الفرصة التاريخية. وفي الثمانينات دخل العرب المرحلة نفسها التي دخلتها اسبانيا في القرن السابع عشر بعد تبديدها ذهب الأنكا، مرحلة الانحطاط والتفسخ التي كانت أول بوادرها الاستسلام العربي إزاء إسرائيل وانهيار لبنان.

أردت من الإجابة عن السؤال الذي أثرته في الفصل الأخير من **البنية البطركية**، «ما العمل؟»، تحديد أولويات مرحلة التسعينات ورسم خريطة الخطاب البديل،

---

(٥) Hisham Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society* (New York: Oxford University Press, 1988).

(٦) هشام شرابي، **الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨).

نظرية وممارسة، لتغيير الوعي المهيمن وأسلوب العمل الجماعي.

وفي تناولي إشكالية التغيير حددت هدف النقد الجذري، على الصعيدين النفسي والمعرفي، الإطاحة بسلطة الأب (ولا أعني بالأب هنا الأب البيولوجي فحسب، بل كل من يحل مكانه في حياة الفرد والمجتمع) الأمر الذي يستدعي الإطاحة بالخطاب الأبوي الذي يدعي امتلاك الحقيقة الكاملة، والإعلان أن الحقيقة ليست ملكاً لأحد، بل هي إجماع في سياق تاريخي متغيّر وملك للجميع. ويرمي هذا الطرح إلى اتخاذ موقف صدامي إزاء الخطاب الأبوي بأشكاله المختلفة. وإذا كانت المجابهة الفكرية لا تقرر مصير النظام الأبوي سياسياً وآنياً، فبإمكانها التأثير في عدة معارك آتية، وربما في معركة الشارع أيضاً.

أما على الصعيد الايديولوجي فيرمي هذا النقد الجذري إلى الارتفاع عن الجدل التجريدي باعتناق مبدأ التعددية الايديولوجية (أو ايديولوجية التعدد). وينطلق هذا المبدأ من أن الحقيقة، بما فيها الحقيقة الايديولوجية، تقوم على الاختلاف والإجماع في آن، لا على سلطة فوقية واحدة (سياسية أو فكرية أو غيبية). ينطوي هذا الطرح على إعادة النظر في عدة مسلمات، وتحويلها إلى إشكاليات، ومنها، مثلاً، إشكالية الوحدة بألوانها المختلفة: الوحدة القومية، الوحدة الدينية، الوحدة الفلسفية، الوحدة السياسية... الخ. ما الفارق بين الوحدة الكلية ووحدة التعدد؟ مجرد إثارة هذا السؤال بجدية نقدية من شأنه أن يفتح أبواباً لم يحلم بوجودها الخطاب التقليدي المهيمن.

هناك نموذج للوحدة يقوم على **التعددية والاختلاف وعلى نبذ مقولة الذوبان في الماهية الواحدة**. من هذا المنطلق لا تنشأ الوحدة بالتوحيد القسري، بل من الوحدة الموضوعية الحية، القائمة على وحدة الثقافة واللغة والتاريخ التي تجمع التنوع الجغرافي وتحترم الاختلاف الديمغرافي والاثني والحضاري وترعاه ضمن الواقع المعاش لا في ظل الشعارات الايديولوجية الفارغة. في حين تقوم الوحدة في النموذج التقليدي على قمع الأقليات وفرز الفئات المختلفة عرقياً ودينياً وفرض هيمنة السلطة المركزية، كما هي الحال في الواقع القطري اليوم. في النموذج التعددي تتمتع كل الفئات على اختلاف أنواعها بالمساواة والديمقراطية وبتوزيع السلطة ولا يعود التعدد والإختلاف خطراً على المجتمع بل أداة لتجاوز السلطة الأبوية واستبدالها بالديمقراطية اللامركزية على صعيد الوطن الواسع ككل.

ويدعو النقد الجذري، على الصعيد السياسي، إلى إعادة صياغة الرؤية الإشتراكية التي لوّثها الفكر الأبوي وأفرغتها ممارساته السلطوية من أي مضمون، بما

فيه مضمون المقولة الثورية، وإلى تحقيق الإصلاح الديمقراطي الحقيقي. وكما ذكرت في الفصل الأخير من البنية البطركية، فإن هدف العمل السياسي في المرحلة المقبلة هو تحقيق الثورة بأساليب وأفكار جديدة مختلفة، ثورة تغيّر المجتمع وعلاقاته على مستوى الممارسات اليومية وفي كل الحقول الاجتماعية، لا على مستوى السلطة السياسية وحسب. إن النظام الديمقراطي الجذري الذي يهدف إليه الفكر النفدي يختلف عن النظام الليبرالي التقليدي الذي ساد فكر النهضة، ويقدم البديل للنظام البرلماني الشكلي الذي مارسته وما زالت تمارسه بشكل مشوّه بعض الأنظمة العربية، وذلك باعتماد الديمقراطية المحلية المباشرة أساساً لإعادة بناء المجتمع المدني وممارسة الحقوق السياسية والمدنية من قبل جميع المواطنين بالتساوي.

- ١٢ -

كنت، إلى زمن قريب، أعتقد (مع أكثرية المثقفين التقدميين العلمانيين) أن مشكلة المرأة لا حلّ لها إلا بتحقيق الحلّ الاجتماعي العام، أي بتحقيق الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية في المجتمع ككل. كان المفهوم الطبقي، بمضمونه التاريخي الدينامي، هو المفهوم المركزي في توجهنا الفكري وفي تحليلنا النظري. وحتى عند إدراكنا أهمية العامل العنصري أو الإثني في علاقته بالصراع الطبقي، بقي موضوع المرأة جانبياً، وعالجناه، كما كنا نفعل، من منطلق مثالي خطابي. وما زال هذا موقف الحركة النقدية العلمانية.

بالنسبة إلي، فقد حدث التغيير في تفكيري حول هذا الموضوع نتيجة قراءات طويلة ومشبعة في النقد النسائي (Feminist Criticism). قرأت كتابات نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي وخالدة سعيد وغيرهن من الكاتبات العاملات في الحركة النسائية العربية، ثم قرأت كتابات الناقدات الغربيات في فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية، فاختبرت ما يمكن وصفه بإنقلاب في الوعي كان من جرّائه أني بدأت الخروج عن موقفي السابق إزاء إشكالية المرأة عربياً وعالمياً وأخذت في الدخول في منطلقات فكرية جديدة مكنتني من رؤية جديدة ليس لمشكلة المرأة فقط بل للمشكلة الاجتماعية الكلية عينها بأبعادها التاريخية والايديولوجية، الأمر الذي أدى بي إلى استيعاب النظرة التفكيكية وإلى رؤية النظام الأبوي بضوء جديد وتفهمه بنية مترابطة الأبعاد من «الداخل» و«الخارج» معاً.

في الإطار الفكري النسوي (feminist) برزت مشكلة السلطة بأشكالها المغروسة في أعماق البنية النفسية وفي الفكر الذكوري بأنماطه المختلفة. وأخذت علاقات السلطة التي اختبرتها في مراحل حياتي (وبقيت على هامش وعيي) تظهر

بوضوح متزايد: ما كنت أراه «طبيعياً» و«معقولاً» في العلاقات والقيم التي حكمت حياتي طفلاً ثم راشداً، بان الآن على حقيقته، «لا طبيعياً» و«لا معقولاً». من هذه الزاوية لم تعد السلطة بالنسبة إلي مجرد اختبارات ذاتية متقطعة، بل هي نظام اجتماعي صارم يجب تغييره جذرياً.

لهذا، فإن الموقف الجذري الصحيح في المشروع النقدي العلماني يتمثل في رفض التوقف عند ما يسمى «حقوق» المرأة وكل الحدود النظرية التي تقلل من مقدار الإشكالية الأنثوية وأثرها بالنسبة إلى المجتمع والثقافة ككل، وفي الدعوة إلي إعادة النظر في معنى «الفرد» و«الإنسان»، لا كمفردات تعني «رجلاً» أو«ذكراً»، بل كمفاهيم إنسانية تدل على طبيعة الرجل وعلى طبيعة المرأة، على عقل الرجل وعلى عقل المرأة، على مكانة الرجل وعلى مكانة المرأة، بحيث يتمّ تجاوز الإنفصام المعنوي والفكري والحياتي وما يلحق به من انفصامات سياسية واجتماعية وقانونية في قلب المجتمع، كخطوة أساسية تمكن المجتمع من استرداد ذاته وقدرته على الانتقال من مجتمع أبوي تابع عاجز إلى مجتمع حرّ حديث.

المراجع

١ - العربية

كتب

ابراهيم، زكريا. **مشكلة البنية أو أضواء على (البنيوية)**. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٥. (مشكلات فلسفية؛ ٨)

أبو ديب، كمال. **جدلية الخفاء والتجلي: دراسات بنيوية في الشعر**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩.

أدونيس. **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والابداع عند العرب**. بيروت: دار العودة، ١٩٧٤. ٢ ج.

بارت، رولاند. **درس السيميولوجيا**. ترجمة عبد السلام بنعبد العالي. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٦.

بركات، حليم. **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.

بنيس، محمد. **الإسم العربي الجريح**. بيروت: دار العودة، ١٩٨٠.

ــــ. **مواسم الشرق**. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٥.

ــــ. **ورقة البهاء**. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٧.

التحديات التي تواجه المرأة العربية في القرن العشرين. القاهرة: تضامن المرأة العربية، ١٩٨٧.

تيزيني، طيب. **من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العربي**. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨.

الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (نقد العقل العربي؛ ١)
جعيط، هشام. **الشخصية العربية والمصير العربي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤.
زيعور، علي. **التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧.
السعداوي، نوال. **المرأة والجنس: أول نظرة علمية صريحة إلى مشاكل المرأة والجنس في المجتمع العربي**. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢.
ـــــ. **وجه المرأة العاري**. ١٩٧٧.
سعيد، خالدة. **حركية الإبداع: دراسات في الأدب العربي الحديث**. بيروت: دار العودة، ١٩٧٩.
شرابي، هشام. **الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨.
العروي، عبدالله. **الايديولوجية العربية المعاصرة**. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٣.
ـــــ [وآخرون]. **المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية**. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٦.
فرويد، سيغموند. **تفسير الأحلام**. ترجمة مصطفى صفوان. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١.
مروة، حسين [وآخرون]. **دراسات في الإسلام**. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠.
الوقيدي، محمد. **حوار الفلسفة**. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٥.

دوريات

سعيد، خالدة. «اللغة الجبرانية.» **مواقف**: صيف ـ خريف ١٩٨٣.
الكرمل: العدد ١١، ١٩٨٤.
مرقص، الياس. «في إشكالية المنهج: تحديث أم تأسيس؟» **الوحدة**: السنة ١، العدد ١، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٤.
مواقف: تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٠، وصيف ١٩٨٨.

٢ ـ الأجنبية

Books

Arkoun, Mohammed. *Lectures de Coran.* Paris: Maisonneuve, 1982.
Coon, Carleton Stevens. *Caravan: The Story of the Middle East.* New York: Holt, Rinehart, 1951.

Derrida, Jacques. *La Structure, le signe et le jeu.* Paris: Seuil, 1967.

Djait, Hisham. *Europe and Islam.* Berkeley, Calif.: University of California Press, 1985.

Feyerband, P. *Contre la méthode.* Paris: Seuil, 1975.

Fiske, Donald W. and Richard R. Shweder (eds.). *Metatheory in Social Science.* Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1986.

Geertz, Clifford. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968. (The Terry Lectures; v. 3 - 7)

Kohut, Heinz. *Self Psychology and the Humanities: Reflections on a New Psychoanalytical Approach.* New York: W. W. Norton, 1985.

Lerner, Daniel. *The Passing of Traditional Society: Modernizing in the Middle East.* New York: Free Press, 1958.

Lewis, Bernard. *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice.* New York: W. W. Norton, 1986.

El-Mernissi, Fatima. *Le Harem politique.* Paris: [s.n.], 1987.

Patai, Raphael. *The Arab Mind.* Nex York: Scribner, 1973.

Pateman, Carole and Elizabeth Gross (eds.). *Feminist Challenges: Social and Political Theory.* Boston: Northeastern University Press, 1987.

Servier, André. *Islam and the Psychology of the Musulman.* Translated from French by A.S. Moss-Blundell. London: Chapman and Hall, Ltd., 1924.

Sharabi, Hisham. *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society.* New York: Oxford University Press, 1988.

Von Grunebaum, Gustave Edmond. *Modern Islam: The Search for Cultural Identity.* Berkeley, Calif.: University of California Press, 1962.

Women in the Muslim Unconscious. New York: [n.pb.], 1984

Periodicals

Hassan, Ihab. «Pluralism in Postmodern Perspective.» *Critical Inquiry:* no. 12, Spring 1986.

Journal of Palestine Studies: vol. 17, no. 2, Winter 1987.

Le Monde: 14 - 15/ 12/ 1978.

Temps modernes: 1976.